دار الثقافة

الحافّة الحادّة

الكنائس وقضايا المجتمع

مارك إلينجنسن

الحافّة الحادّة

الكنائس وقضايا المجتمع

بقلم
مارك إلينجسن

ترجمة
بهيج يوسف



The Cutting Edge

By : Mark Ellingsen

This book was first published jointly 1993 by WCC Publications and Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Translated by permission and published in Arabic , 1997

طبعة أولى

الحافة الحادة

صدر عن دار الثقافة - ص. ب ١٢٩٨ - القاهرة

١٠ / ٧.٨ / ١ط ١-١ / ٩٧

رقم الإيداع بدار الكتاب: ٥٢٨٩ / ٩٧

ISBN 977 - 213 - 360 -1

جمع وطبع بمطبعة سيوبرس

الغلاف تصميم: سها ناجي

إهداء إلى

أبناء عائلة إلينجسن
إليزابيث آن، وبيتر
وإلى بيتسى أمهم التى خرج
على يديها هذا الكتاب بل وكل
كتبى كذلك إلى النور.

مقدمة الدار

الكنيسة مؤسسة إلهية تؤثر في البشرية وتتأثر بها، فالحضارات والثقافات جزء لا يتجزأ من الموضوعات التي يجب أن تنظر إليها الكنيسة بعين الرعاية، ومشاكل البشرية هي أيضاً موضوعات مهمّة تنتظر حلولاً من رجال الكنيسة.

كما أن طبيعة المجتمعات هي التطوّر والتغيير والتجديد، فإذا أضفنا إلى ذلك ظهور ما يعرف بالكونية -أي تقارب العالم كله ليصبح جزيرة واحدة- فإن الكنيسة بمختلف طوائفها تحتاج أن تتقارب معاً لتبحث قضايا البشر المتغيّرة. فما رأي الكنيسة في الهندسة الوراثية، والعدالة الاجتماعية، والتسلّح والتفرقة العنصرية؟ هذا ما تحاول أن تقوم به الحركة المسكونية الآن، ولعل هذه المحاولات تعمل على تقارب الكنيسة بكل طوائفها عندما تكتشف من خلال هذا البحث أن الخلافات الاجتماعية والأخلاقية لا تعكس اختلافات لاهوتية فيما بينها حتى لو لم تنتهي إلى حل مشترك يوافق عليه جميع الأطراف.

هذا الكتاب يتناول القضايا الساخنة التي تثور في العالم كله، ويعرض حوارات الكنيسة بمختلف طوائفها بخصوص هذه القضايا، ويوضّح وجود احتمالات إيجابية ليست قليلة لإتفاق الكنائس سواء في الحلول الممكنة للمشكلات، أو المسائل اللاهوتية محل الخلاف.

دار الثقافة

المحتويات

صفحة

تمهيد

كثيراً ما تكون الذاكرة المسكونية محدودة جداً، فهناك عدد قليل من النصوص التى يشار إليها مراراً وتكراراً بينما تسقط أعداد لا تحصى من النصوص الأخرى فى هاوية الغموض، سواء كانت تستحق هذا الغموض أم لا، والصورة الشاملة لما سبق أن قيل ونوقش فى الماضى قد فُقِدت.

وتعمل دراسة (مارك الينجسن Mark Ellingsen) على تصحيح حدود الذاكرة، بل وتفعل أكثر من ذلك، فهو قد جمع كمًّا من التقارير الصادرة من كنائس ومنظمات كنسية من جميع أنحاء العالم خلال الثلاثين عاماً الماضية والتى تتعامل مع سلسلة من الموضوعات الأخلاقية/ الاجتماعية، وقد تم تحليل هذه النصوص على أساس المواقف المختارة وأنواع المبررات اللاهوتية التى تم اللجوء إليها لمساندة المواقف المنتقاة، ويمكن الآن على أساس عمل (د. الينجسن) تطبيق أبحاث المراكز الاجتماعية للكنائس عن مختلف الموضوعات بأكثر تدقيق.

وقد تم إدارة هذه الدراسة فى إطارَ (معهد البحوث المسكونية) فى ستراسبورج بفرنسا حيث تُودع الآن التقارير الكنسية المجمّعة، ويمكن للباحثين المهتمين الرجوع إليها. والمعهد يشكر المعونة المالية القيّمة المقدمة من (قسم اللاهوت والدراسات فى الاتحاد اللوثرى العالمى) -فى السويد- هذا المجلد وكذلك سنودس كارولينا الشمالية للكنيسة الإنجيلية اللوثرية فى أمريكا.

ستراسبورج فى فبراير ١٩٩٣

ميشيل روت
مدير معهد الأبحاث المسكونية
ستراسبورج
فرنسا

تقدير وعرفان

هذه الملاحظات عاجزة عن التعبير عما أنا مدين به للعديد من المشاركين فى تأليف هذا الكتاب، فالإهداء والمدخل- كنوع من التقدير والعرفان- يُعبران عن معظم ما أريد التعبير عنه، حيث يوضح المدخل مصادر هذا الكتاب، فيشير إلى ما أنا مدين به لمعهد البحوث المسكونية فى ستراسبورج، بفرنسا وأنا لم أذكر أسماء الزملاء العاملين فيه خشية ألاّ أدقق فى إعطاء كل ذى حق حقه، وبالتالى دعونا نقول أن كل من له علاقة بهذا المعهد خلال الفترة من ١٩٨٢-١٩٨٨ يستحق الاعتراف بفضله فيما يتعلق بمحتويات هذا الكتاب، ولهم جميعاً أنا أرفع قبعتى مُحيياً.

كما أنى مدين لمحررى مجلس الكنائس العالمى والانتقادات التى سبق نشرها كالتى قدمها (بول أبرخت) فإن معلوماته التى زوّدنى بها ذات قيمة تفوق كل تقدير.

والمجموعة الثانية التى علىّ أن أشكرها هى مجموعة الذين ساعدونى فى الحصول على مادة الكتاب- وقد كان أحد الأعمال المشهورة لهذه الدراسة هى تجميع مجموعة دولية من التقارير، كرست وقتاً طويلاً فى عمل إدارى خلال سنوات إقامتى فى ستراسبورج، وقد ألقيت بكل ثقلى على الكنائس نفسها لكى تتجاوب مع اتصالاتى بها، وقد خاب أملى فى عدد قليل فقط منها حيث فتش عدد كبير من خدام الكنائس فى أوراق اجتماعات السنودس والجمعيات خلال السنوات الخمس والعشرين الماضية لكى يصلوا إلى التقارير المطلوبة لهذه الدراسة، وبالإضافة إلى مثل هذه الجهود، كثيراً ما توسَّع قادة هذه الكنائس فى تشجيعهم الشخصى لعملى، وأنا شاكر لهم كرمهم ومساعدتهم فى الوصول إلى المادة العلمية لهذه الدراسة.

أيضاً يشمل شكرى وعرفانى أولئك الذين قاموا بترجمة مستندات من لغات يتعذر علىّ معرفتها، وأذكر هنا الأب لوننج Per Loning، وسفن أوبيجارد Seven Oppegaard، وكيزفان دير زوارد Kees Van، وباولوريكا Paolo Ricca، هاردينج ماير Harding Meyer، وبيتسى إلينجسن Betsey Ellinsen. وقد كان تضافرنا مع هؤلاء

المترجمين بمثابة إلقاء الضوء بشكل فعال على البحث وصياغته.

وإشارتى إلى المترجم الأخير (زوجتى) فى هذه القائمة يستحضر تعليقاً موجزاً عن التكريس، فعندما تساعد أسرة مؤلفا على كتابة كتبه بنفس الكثافة والنوعية والمهارة التى اشترك بها عائلة الينجسن فى عملى فإنى أواجه المشكلة اللذيذة المتعلقة بتحديد الشخص الذى يجب إهداء الكتاب له. والحقيقة الغريبة المتعلقة بمن أهديناه هذا الكتاب، هى أن هناك عضواً هاماً من أفراد العائلة لم يُذكر فى هذا الإهداء، والأب بالطبع يحب كل أولاده بدرجة واحدة، لكن ماذا يعمل الأب عندما يكون قد أهدى مؤخراً كتاباً آخر إلى طفله الوحيد قبل أن يعلم أن اثنين آخرين سوف يدخلان حياته؟ والقادمان الجديدان يريدان كتابهما أيضاً وأنا أشكر كل من (بيتر Peter) و (إليزابيث آن Elizabeth Ann) لدخولهما حياتنا، لقد صنعا مساهمة سارة فى هذا الكتاب بتزويدهما إياى بمواقف دراسية ممتعة وشاقة.

وعندما يتعلمان الكلام، فإنهما يوماً ما، سوف ينافسان أخاهما الأكبر فى توجيه الأسئلة الطفولية الخارقة التى يمكن أن تساعد المؤلف على الكتابة بوضوح أكثر.

وما كان يمكن لهذا الكتاب أن يصل إلى مرحلة المخطوطة الكاملة لولا زوجتى (بيتسى شو إلينجسن) وهى تعرف السبب، وقد كنت مدركاً لمساهماتها المتعددة التى حاولت من أجلها إقناعها بوضع اسمها بجانب اسمى على غلاف الكتاب، وعندما حال تواضعها دون ذلك كان الإهداء يبدو طبيعياً، إلى أن انضم إلى المشهد طفلانا الجديدان واحتاجا إلى كتابهما كذلك، وهذا هو السبب فى أن هذا الكتاب مُهدى إلى ثلاثتهم رغم أنى أحب كذلك أخاهما -ابنى الأكبر- فماذا عن العدالة الاجتماعية هنا فى كتاب يتحدث عن الأخلاق؟

المدخل

ما الذي يدفع الكنيسة لتربط نفسها بالموضوعات السياسية؟ وأى حق للكنيسة في إصدار تقارير عن مثل هذه الموضوعات؟ هذه الأسئلة وأمثالها تتردد عادة فى عدد كبير من الإبراشيات فى مختلف البلدان وخاصة فى الممالك الشمالية. وإن لم تكن محصورة هناك، وإقحام الكنائس فى التحديات الاجتماعية/ السياسية المعاصرة هو فى حد ذاته أحد الموضوعات الأكثر إثارة للجدل اليوم فى المجتمع المسيحى.

وهناك إشارات قوية تفيد بأن هذا الموضوع لن ينتهى، فإن قيادات كنائسنا متفقة معاً إلى حد بعيد على أنه لا يمكن الفصل بين الأبعاد الشخصية للإيمان المسيحى والأبعاد الاجتماعية/ السياسية بل يجب الربط بينهم... والحق أن هناك برهاناً كتابياً عن هذا الالتزام فى (إش ٥٨:٦-١٢، عا ٥:٢١-٢٤، ١صم ٢٥:١٠، مت ٢٥:٣١-٤٦، رو ١٣:١-٧، ١بط ٢:١٣-١٧).

وتزداد ضراوة الخلاف حول انشغال الكنيسة بالمسائل الاجتماعية والأخلاقية اليوم نظراً لمضامينها المتعلقة بالحركة المسكونية، وقد أثيرت عدة أسئلة عما إذا كان التفكك فى وحدة الكنيسة بين الكنائس البروتستانتية وكنائس الروم الكاثوليك لا يظهر بوضوح بسبب انشغالهم فى مسائل الأخلاقيات والأنشطة الاجتماعية، هذا التفكك بين الكنائس الذي يجعل الشهادة المشتركة داخل المجتمع أمراً مستحيلاً، وقد كان البابا يوحنا بولس الثانى نفسه هو الذى اقترح هذه الصلة. ورغم التقارب المثير للإعجاب بين الكنائس البروتستانتية والكاثوليكية فى المسائل العقائدية، فقد يكون الإجماع غير مكتمل إلى أن يُظهر الحوار بين الكنيستين أنه من الممكن التقارب بينهما فى التفكير (الأخلاقى/ الاجتماعى).

وهناك تطور آخر للحركة المسكونية على مستوى الأخلاقيات الاجتماعية وهو

استخدام عدد قليل من المنظمات الكنسية لمفهوم القانون الاعترافى الذى يدين التمييز العنصرى بصراحة تامة، ولكى يحدد للمسيحيين أهمية سباق التسلح النووى بالنسبة لموضوع السلام، وهذا يعنى أنه يجب على الإيمان المسيحى أن يدين -بطبيعة الحال- هذه المواضيع، وأن عدم رفض هذه الممارسات يجب اعتباره بدعة وهرطقة. وعليه فإن هذه المسائل الأخلاقية الاجتماعية يمكن أن تقسم الكنائس، حيث أنه لن تكون هناك شركة بين المسيحيين من أتباع أى كنيسة وأتباع كنيسة أخرى، بل إن كل طرف يصبح فى نظر الطرف الآخر هرطوقياً.

تأملات فى البنية والمنهج والغرض:

نظراً للطبيعة المثيرة للخلاف وللصلة المسكونية بين الكنائس للموضوعات الأخلاقية/ الاجتماعية المعاصرة أصدر (المعهد المسكونى للأبحاث) بالاشتراك مع الاتحاد اللوثرى العالمى هذه الدراسة على أمل أنها يمكن أن تواجه بعض التحديات التى أثيرت، وقد كان أول أهداف تنفيذ هذه الدراسة تمشياً مع مشروع المعهد للأبحاث الطويلة الأجل، هو الإمداد بالمعلومات المختصة بالمواقف التى اتخذتها كنائس العالم فيما يتعلق بتسع مجموعات من التحديات المعاصرة التى تتطلب الوصول إلى حد فاصل، ويتم الحصول على هذه المعلومات عن طريق تحليل تصويرى للمواقف الاجتماعية الرسمية للكنائس (أى تلك التى وافقت عليها السلطات الكنسية العليا) والتى صدرت منذ عام ١٩٦٤ وتتعلق بتسعة موضوعات اختارها مجلس أمناء المعهد.

والأساس المنطقى لهذا المشروع هو أن مثل هذه الدراسة قد تخدم الكنائس وتواجه مشاكل انشغالها بموضوعات الأخلاق/ الاجتماعية التى سبق الإشارة إليها بعدة طرق، فإن تقديم المعلومات حول ما تقوله الكنائس، وكيفية وصولهم إلى هذه الاستنتاجات لعديد من المسائل المثيرة للخلاف، تسمح لأولئك الذين يشعرون بالضيق من موقف كنائسهم الخاصة (التى يمكن النظر إليها كمتحررة أو محافظة أكثر من اللازم) لكى يروا كيف تقارن كنائسهم مع الكنائس الأخرى بل سيلاحظون

أن هناك إجماعاً بين الكنائس حول العديد من الموضوعات، أما الموضوعات التى تختلف مواقف الكنائس بشأنها (وغالباً ما يكون ذلك حول أمور استراتيجية) فلا يوجد نموذج للخلاف يمكن إدراكه. وهناك استثناءات معينة لهذه القاعدة حيث أن عدداً قليلاً من الكنائس يميل إلى عرض نزعات اجتماعية معينة كما تميل بعضها إلى مواجهة موضوعات معينة أكثر من غيرها (فالكنائس الأرثوذكسية -بصفة خاصة- كانت تدقق فى اختيار الموضوعات التى تواجهها. كما أن كنائس كثيرة فى آسيا وإفريقيا- مثل الكنائس اللوثرية فى الهند- لم تقم بصياغة بيانات اجتماعية) على أن المعلومات الواردة فى ملحق هذا الكتاب -على العموم- تُظهر أنه إذا اتخذت إحدى الكنائس موقفاً متحرراً من موضوع ما فمن المحتمل كذلك أن تكون أكثر تحفظاً بالنسبة لموضوع آخر.

وبالمثل فليس هناك -على ما يبدو- أى علاقة متبادلة يمكن إدراكها، بين اختلافات الكنائس وبين والخلافات اللاهوتية أو الاختلافات الحضارية التي تثور بينهما- وغالباً ما نجد كنيسة من بيئة ثقافية معينة ترتبط بموضوعات اجتماعية مُعينة أكثر من ارتباط كنائس أخرى فى مناطق أخرى.

فالإجهاض مثلاً مسألة تواجهها بشدة كنائس نصف الكرة الشمالى- وعلى العموم فإن موقف إحدى الكنائس من موضوع اجتماعى معين غالباً ما يكون متفقاً مع كنائس أخرى فى نفس المنطقة، تماماً كما يمكن أن يكون مخالفاً لها، وعليه فإنه فيما يتعلق بموضوع التناغم والانسجام بين المسيحية والشيوعية، يمكن أن توجد كنائس تقع فى أمم شيوعية تأخذ موقف المؤيد والمعارض، وبين المؤيد والمعارض يمكن للكنائس الكائنة فى البلاد الرأسمالية الديمقراطية أن تتفق معها كذلك.

ويبين ملحق الكتاب الاختلافات اللاهوتية بين الكنائس التى لا تتفاعل مباشرة مع الاختلافات الحادثة فى مجال الأخلاقيات الاجتماعية، لذا رغم أن هناك تحيزاً للجانب المناقض بشكل ملحوظ، إلا أن المرء لا يمكنه أن يتحدث بشكل مطلق عن الانحياز تجاه مواقف اجتماعية متحررة من خلال اتجاهات لاهوتية مُعينة أو عن

الانحياز للمواقف المتحفظة التى يتخذها الأخرون، حيث يمكن أن يجد المرء -حول أى موضوع أخلاقى- اجتماعى معين تحت الدراسة -كنائس تستخدم حججاً لاهوتية مختلفة لتصل إلى نفس الاستنتاج الأخلاقى، بينما قد تصل الكنائس التى تعتمد على نفس المبررات اللاهوتية إلى استنتاج أخلاقى مخالف، وبذلك نرى أن الاختلافات اللاهوتية لا تؤدى بالضرورة إلى اختلافات أخلاقية. والعوامل الحاسمة فى الاختلافات الأخلاقية كثيراً ما ترجع إلى الثقافة أو الحضارة أو الفلسفة، وتعتمد على (علم الوجود) المتضمن أو النوعيات التفسيرية التى تُستخدم فى وصف التعاليم أو العقائد المسيحية التى تبرر الاستنتاجات الأخلاقية.

وهذا الاستنتاج لا يلزم أن يكون مصدراً لإغاظة القراء الذين يلجأون إلى هذا الكتاب، وهم مضطربون لانشغال كنائسهم بالموضوعات الأخلاقية الاجتماعية، فإن أحد معالم النص هو عدم اقتصاره على تحليل المواقف الأخلاقية واللاهوتية التى تتخذها الكنائس، بل إن مواقفها اللاهوتية سيتم مقارنتها أيضاً مع مناهجها التقليدية التاريخية بالمقابلة مع الأخلاقيات الاجتماعية. ويأتى الجانب الأكبر من هذه المقارنة فى خاتمة الكتاب حيث يتم تقديم مخطط موجز عن المنهج التاريخى للأخلاقيات الاجتماعية لمختلف الطوائف يتبعه مقارنة بين كل طائفة والبيانات الاجتماعية الصادرة من كل كنيسة عضو فى الطائفة المذكورة. وهناك توافق ملحوظ بين البيانات الاجتماعية والمواقف التاريخية للطوائف. فيما عدا بعض الاستثناءات.

والاختلافات حول شرعية انشغال الكنائس الحديثة بالأخلاقيات الاجتماعية يتم التعامل معها فى هذه الدراسة الوصفية للبيانات الاجتماعية للكنائس بطريقتين، فإن الحكم على كنيسة ما بأنها متحررة أو محافظة أكثر من اللازم فى علاقتها مع الكنائس الأخرى ليس فقط ظلماً غير عادى، فإن هناك اجماعاً عاماً بين الكنائس حول القيم العريضة المعاصرة لاتخاذ القرارات الأخلاقية، فإنه من الخطأ كذلك الإدعاء بأن الكنائس تفقد تراثها الإيمانى نتيجة انشغالها المعاصر بموضوعات اليوم. إن الأمانة العامة لكنيسة ما تجاه تراثها الدينى- والتى ينعكس فى بياناتها الاجتماعية، توحى على الأقل بالانسجام بين مواقف الكنيسة الإيمانية التاريخية

وبين المواقف المتخذة فى الموضوعات الاجتماعية المعاصرة.

وهذه الدراسة الوصفية للبيانات الاجتماعية المعاصرة للكنائس تتحدث ليس فقط عن هذه الشكوك حول مشروعية انشغال الكنائس بالموضوعات الاجتماعية اليومية بل إنها يمكن أيضاً أن تواجه المشكلات المسكونية التى أثيرت من قبل. والملحوظة المتعلقة بفقدان التأثير العام للخلافات اللاهوتية على الخلافات حول الأخلاقيات الاجتماعية يتصل بهذه اتصالاً وثيقاً... وبقدر عدم صلة الاختلافات بين الكنائس حول طبيعة الإيمان المسيحى، فإنه يبدو من الإنصاف طرح السؤال حول ما إذا كانت هذه الاختلافات الأخلاقية يمكن اعتبارها (معتقد راسخ) Astutus Confessionis أم أنها موضوعات تسبب انقسام الكنائس.. فإذا لم تصل الاختلافات اللاهوتية إلى حد الخطر فلن يكون الإنجيل معرضاً للخطر كذلك، وإذا لم يكن الإنجيل معرضاً للخطر بسبب الخلافات بين الكنائس فإنه لا توجد أسس أخرى شرعية أصيلة تستدعي النظر إلى موضوع الخلاف باعتبارها سبباً لاستمرار انقسام الكنائس.

وعليه فإنه حسب الدرجة التى تظهر في هذه الدراسة عن البيانات الاجتماعية للكنائس، فإن الاختلافات بينها ليست بالضرورة مرتبطة بالاختلافات حول طبيعة الإيمان المسيحى، وبالتالي أن تسهم هذه الدراسة فى تفنيد اختلافات الأخلاق الاجتماعية كحاجز يعمل ضد وحدة الكنيسة نتيجة الدراسة، وبالتالى تقدم مقترحات خاصة توضح كيف يمكن أن يسهم انشغال الكنائس المعاصرة بالأمور الاجتماعية فى بناء الاتحاد المسيحى، وبصفة خاصة عن طريق انعاش منهج (الحياة والعمل) للاقتراب من هذه الوحدة وبذلك تضع أهمية الاختلافات اللاهوتية بين الكنائس فى ضوء جديد.. وعليه فإن هذه الدراسة الوصفية للبيانات الاجتماعية للكنائس تهدف إلى خدمة المصالح المسكونية لوحدة الكنيسة، تماماً كما تخدم مصالح جماهير الكنائس فيما يتعلق بملائمة انشغالهم بالاختلافات الاجتماعية.

الحدود المنهجية

بسبب كثرة عدد البيانات الاجتماعية التى نشرتها الكنائس كان من الضرورى وضع حدود لهذه الدراسة. والحق أن كل هذه الحدود قد قام بوضعها مجلس أمناء معهد البحوث المسكونية، وهى بذلك لا تعكس تحيزاً من جانب المؤلف.

أولاً : جاءت مهمة دراسة البيانات الاجتماعية كوسيلة لفهم الانضمام المعاصر للكنائس فى العمل الاجتماعى من مجلس المعهد، والبيانات الوحيدة التى تم تحليلها هنا -بخلاف التقارير الرسمية الثنائية عن الحوارات المسكونية- هى تلك التى لها سلطان رسمى من كيان رسمى على أعلى مستوى لإحدى الكنائس.

والحد الثانى: هو أن بؤرة الاهتمام أعطيت فقط للبيانات الصادرة منذ عام ١٩٦٤ وحتى عام ١٩٨٥ وامتدت إلى عام ١٩٩٠. وفى حالات قليلة تم دراسة بيانات أسبق تاريخياً متضمنة تقارير ذات أهمية غير عادية، أو بيانات تفتقد الصفة الرسمية والطابع الرسمى. بالإضافة ذلك فإن تلك البيانات التى صدرت خلال عام ١٩٦٥، والتى اجتذبت الانتباه الدولى، وتم توزيعها على نطاق واسع هى التى تم دراستها. والأساس المنطقى لهذا الحد الثانى كان أن الكنائس قد أظهرت فى منتصف الستينات تزايداً ملحوظاً فى إصدار البيانات الاجتماعية، ولذلك قرر المجلس أن هذه النقطة قد تكون مفيدة فى وضع علامة على بدء البيانات الاجتماعية التى يمكن اعتبارها (معاصرة).

وهناك قرار منهجى ثالث هو أن التقارير الكنسية التى تناقش تسع موضوعات مختارة فقط هى التى يجب تحليلها. وتظهر هذه الموضوعات كعناوين للفصول التسعة التى يتكون منها هذا الكتاب، وقد حكم مجلس الأمناء بأن هذه الموضوعات الأخلاقية هى أكثر الموضوعات إلحاحاً اليوم، ومثل هذا القرار يتخطى عدداً آخر من الموضوعات الهامة الأخرى التى كنت أتمنى دراستها، وعلى الأخص حقوق المرأة والشذوذ الجنسى، لكننى قدّرت حساسية زملائى ورغبتهم فى تخفيف عبء العمل عنى.

واختص قرار منهجى رابع بكيفية الحصول على البيانات ومن أى المنظمات الكنسية، وقد اتخذ القرار بطلب البيانات الرسمية عن الموضوعات التسع المختارة من جميع الكنائس التى تنتمى إلى مجلس الكنائس العالمى وعدد قليل من الكنائس الهامة غير الأعضاء (مثل الكنيسة الكاثوليكية والكنائس الأكبر المشتركة فى الحركة الإنجيلية) ومجالس الكنيسة الإقليمية والقومية المسكونية للكنائس، وكذلك تم الاتصال بالمؤتمرات القومية لكرادلة الكنسية الكاثوليكية ومجلس الكنائس العالمى نفسه.

والتحاليل الواردة فى نص الكتاب والملحق مكتملة بقدر الإمكان فيما يتعلق بالبيانات المصاغة بواسطة هذه الهيئات عن الموضوعات التسعة المختارة، ورغم أننا لم نحصل على استجابة كل الكنائس والمنظمات التى تم الاتصال بها بهذا الخصوص- وعليه فمن الممكن أن تكون بعض البيانات الاجتماعية الصادرة من الكنائس عن الموضوعات المختارة خلال الفترة السابق تحديدها غير واردة، ومع ذلك فلا يمكن التغاضى عن الادعاء بالكامل طالما كان من الواضح أننى قمت بجمع كل البيانات الرسمية للكنائس عن هذه الموضوعات، والتى صدرت خلال المدة المحددة والمتاحة لجمهور الكنيسة عامة. أما البيانات التى لم تُرسل تلبية لطلبى فهى -كما يبدو- غير متاحة بصفة عامة وبالتالى لن يكون لها تأثير كبير على الكنيسة العامة.

على إنه، حتى مع وجود هذا الشرط فإنه يمكن أن يكون قد سقط سهواً بيانات قليلة تستحق الدراسة، فإن نفس طبيعة المهمة- وهى فحص البيانات الصادرة مبدئياً خلال الفترة من ١٩٦٤ تعنى أن تحليلى، رغم إنه مزوّد بأهم المستندات الصادرة بعد عام ١٩٨٥ إلا إنه بالفعل قد عفا عليه الزمن بعض الشىء، أو يُعتبر غير مكتمل جزئياً فيما يتعلق بالبيانات الأحدث التى صدرت حتى ميعاد النشر، ويريد معهد الأبحاث المسكونية أن يُخطر بالبيانات التى سقطت سهواً، ورغم ما يعطل هذا التحليل بسبب نقصه الجزئى، إلا إنه قد يكون حجر أساس كاف لعمل آخرين مهتمون بحفظ تحاليل البيانات الاجتماعية للكنائس فى وضع عصرى، وهناك

حد منهجى قابل للدراسة، ويتصل آخر حد منهجى بقرار يمكن دراسته بقرار فحص البيانات الكنسية الاجتماعية كوسيلة للدخول إلى موضوعات أوسع يثيرها انشغال الكنائس الاجتماعية- والسؤال الأول هو ما إذا كانت هذه البيانات تُقدّم حقاً مفهوماً دقيقاً خاصاً بانشغال الكنائس بالاجتماعيات، وهذا السؤال يستحق أن يُسأل- أليس من الأهم اختيار ما تقوم به الكنائس فعلاً بخصوص الأخلاق الاجتماعية بدلاً من مجرد فحص ما تقوله؟

ومع ذلك، أليس واضحاً كيف يستطيع الإنسان أن يقيس مدى انغماس الكنائس فى الأخلاقيات الاجتماعية، أو أن يحدد أساسها المنطقى لهذا الانغماس؟ وهل يمكن للبيانات- إن كانت ناقصة أن تكون هى أفضل الوسائل المتاحة لنا؟.. وهناك مشكلة مرتبطة بتحليل البيانات الاجتماعية، تتعلق بشرعية استنباط النتائج الخاصة بالتأثير الفعلى للمبررات اللاهوتية المتضمَّنة فى الموقف الأخلاقى النهائى الذى يتم اتخاذه، فإن المشتغلين فى صياغة البيانات الكنسية يعلمون أن الاعتبارات اللاهوتية لا تكون أحياناً- على الأقل- هى المعيار الأول الوحيد فى تحديد ما تنتهى إليه البيانات من قرارات كما أن الطبيعة (غير النظامية) لتلك البيانات وعجزها المألوف عن التحديد اللاهوتى كثيراً ما تجعل من الصعب الحكم على الوضع اللاهوتى الذى على أساسه ارتكزت هذه البيانات، وكثيراً ما يتم تحديد النقطة اللاهوتية فى الموضوع بطريق غير مباشر من المضامين الواضحة فى البيانات.

وعلى الرغم من مثل هذه المصاعب فإن المحاولات مازالت تُبذل فى كثير من البيانات للربط بين الموقف الأخلاقى الاجتماعى الذى يُتخذ وبين أساس منطقى لاهوتى تقليدى مُعيَّن، وكثيراً ما يكون هو التراث الدينى للكنيسة المعنية. وفى بعض الحالات (التى أدركها) يمكن أن يكون الأساس اللاهوتى غير واضح بدرجة كافية، ومثل هذه البيانات- وبصفة خاصة تلك التى ليس لها مبررات لاهوتية- تستحق فعلاً شكوك النقاد حول انشغال الكنائس بالأخلاقيات الاجتماعية.

وعندما تتجسد المبررات اللاهوتية بوضوح فى البيانات فهى- على كل حال-

تزودنا بالدلائل حول نظرة قادة تلك الكنائس إلى العلاقة بين تراثهم اللاهوتى التاريخى وموقفهم الحالى من العمل الاجتماعى.. وهذه النية فى حد ذاتها قد تبدو كافية للرد على الشكوك الخاصة بانغماس الكنائس فى العمل الاجتماعى، ومثل هذه البيانات تُظهر على الأقل أن المواقف الاجتماعية التى حشدت الكنائس لم تكن بالضرورة فى صراع منطقى مع المواقف اللاهوتية التاريخية، فإذا ما وُجد مثل هذا الصراع بين الاستنتاج الأخلاقى والمبرر اللاهوتى، حتى إذا كان المبرر اللاهوتى مجرد فكرة عارضة، فما كان يمكن أن يُصاغ البيان صيغة مترابطة منطقياً.

وبالمثل، فإن حقيقة كون البيانات يمكن أن تجسد العلاقة بين استنتاجاتها الأخلاقية وبين بعض المبررات اللاهوتية تجعل فى الإمكان نقل بعض الأحكام عن القضية المسكونية وهو عما إذا كانت الآراء الخاصة بالموضوعات الأخلاقية يمكن أن تؤدى إلى تقسيم الكنيسة أو توحيدها- وعليه فإنه يمكن (مثلاً) إذا أظهرت عدة بيانات أنه من الممكن التوفيق (منطقياً وعلى نحو مناسب) بين موقفين أخلاقيين اجتماعيين متصارعين وبين نفس الحجج اللاهوتية، فإنه يمكن استنتاج أن الاختلافات الأخلاقية بينهم ليست بالضرورة اختلافات لاهوتية بغض النظر عن المبررات الفعلية التى تستخدمها هذه الكنائس للتوصل إلى استنتاجاتها الأخلاقية، فإذا كانت هذه الاختلافات حول الموضوعات الأخلاقية غير مرتبطة لاهوتياً، وبالتالى لا ترتبط بخلاف حول طبيعة الإيمان المسيحى، أفلا يمكن أيضاً أن نستنتج أنه لا يوجد أساس شرعى لاعتبار هذه الخلافات حول الأخلاقيات سبباً لتقسيم الكنيسة؟

ونظراً لهذه الاعتبارات، وبالنظر إلى العدد الضخم من المستندات التى يجب مناقشتها فى هذه الدراسة، فإنه لن يتم إصدار الأحكام النقدية التاريخية المتعلقة بالتصاريح الفعلية الخاصة بالموقف الذى يعطيه البيان، ولا تشمل تحديد القصد الفعلى لمن استنبط هذه البيانات، وما إذا كانت المواقف مستمدة من الأسس اللاهوتية أو إذا كانت البلاغة اللاهوتية استخدمت كمجرد تبرير لبعض الدوافع السياسية الاجتماعية السابقة فإن مثل هذا العمل يمكن أن يأتى نتيجة دراسة تاريخية ونقد تنقيحى لحوالى ألف مستند، وفى كثير من الأمثلة يُحتمل عدم

التوصل إلى المعلومات المتعلقة بالنية الفعلية للذين استنبطوا هذه البيانات.

ولا يدل هذا ضمناً على أنه لم يتم إعطاء الاهتمام بالقرينة التاريخية الأوسع التى تم فيها صياغة هذه البيانات وما يتبع ذلك -على كل حال- هى مبدئياً دراسة للمفهوم وهى محاولة لتحديد أى محاولة لتحديد أى البيانات التى تتحدث عن التحديات الأخلاقية الاجتماعية المعاصرة والدور الذى تلعبه المفاهيم اللاهوتية فى الاستنتاجات الأخلاقية للبيانات. وسوف نتحدث عن المبررات الأخلاقية للمواقف المنتقاة فى البيانات من هذا المنطلق.. فإن تعليماً معيناً يبرر استنتاجاً أخلاقياً معيناً بما يعنى -بالنسبة للقارىء- أنه يُصرِّح أو يُبرِّر الاستنتاج.

لقد سبق أن لاحظنا أن دور العقائد اللاهوتية فى الاستنتاجات الأخلاقية للبيانات سوف يسمح لنا أن تصدر أحكاماً تخص -على الأقل- التناغم بين المواقف الأخلاقية الاجتماعية المعاصرة للكنائس، وبين اتجاهاتها العقائدية التاريخية نحو الأخلاقيات الاجتماعية، وبنفس الطريقة لاحظنا كيف أن الحصول على مثل هذه المعلومات عن المهمة الأخلاقية لهذه التعاليم اللاهوتية يكفى للتوصل إلى قرار حول ما إذا كان عدم توافق هذه الأخلاقيات بين الكنائس هو بالضروة متعلق بالاختلافات اللاهوتية، ولذلك فهى تُفرِّق بين الكنائس.

ومن الواضح تماماً أنه نتيجة لهذه الحدود المنهجية يجب أن تكون هذه الدراسة المتعلّقة بالبيانات الاجتماعية متواضعة فيما يتعلق بالدعاوى التى تقيمها لصالح استنتاجاتها. ومع ذلك فإنه بالنسبة لكثير من البيانات يكون تشخيص الوضع اللاهوتى الذى يعمل كتفويض لاهوتى فى البيانات نفسها قد تم وضعه فعلاً من خلال صياغتها.

وحتى فى تلك البيانات التى يبدو فيها أن الأساس المنطقى اللاهوتى للوضع المتخذ- مجرد خاطر لاحق- فإنه على أساس الكثير من الفكر اللاهوتى الحديث، لا يبدو كتحريف أن نتحدث عن المنطق اللاهوتى المحدّد باعتباره تصريحاً للموقف الأخلاقى موضوع الدراسة، فمنذ (شليرماخر Schlermacher) استخدم كثيراً من الفكر

اللاهوتى لأكثر من اختبار إنسانى أساسى وجوهرى، وعليه فإنه ارتكازاً على هذا الأساس يتحدث المرء عن قيامة يسوع باعتبارها ضماناً للاختبار المسيحى الأصيل الذى يختبره المؤمن فى الخلاص، مع ذلك، فإنه ما يجعل من الخلاص أمراً جديراً بالتصديق ليس هو القيامة الجسدية، وإنما اختبار الإيمان المُجدِّد للحياة.

وبتقديم هذه الافتراضات المقبولة على نطاق واسع فلن يكون من غير المعقول أن تأخذ القيمة الشكلية لادعاء بيان ما بأن موقفه الأخلاقى قد تم تكوينه تجاوباً مع شعور عام بالحب للناس، وفى مثل هذه الحالة يمكن اعتبار أن (الكريستولوجيا)* تعمل كضمان لهذه المواقف بمعنى أنه يمكن اعتبار (الكريستولوجيا) تفسيراً لاهوتياً أو تصويراً للاختبار الإنسانى الجوهرى الذى يعزّز هذا الموقف فعلاً..

وفى مثل هذه الأحوال حيث تُصاغ الاستنتاجات عامة فى تجاوب مع مُبررات غير لاهوتية، فإن دراسة المفاهيم للأسس المنطقية التى يحددها البيان للموقف الاجتماعى الذى يفترضه، يعطى على الأصل صورة صحيحة لعملية التفكير اللاهوتى التى اجتازت فيها صياغة البيان، وفى هذه الحالة يبدو الأمر صحيحاً وهو أن نرسم الانعكاسات اللاهوتية كتبريرات لاهوتية لاستنتاجاتها الأخلاقية.

وفى هذا المعنى الشرعى للتفويض اللاهوتى لأحد البيانات -على الأقل- سنتكلم عن مبررات المواقف الأخلاقية التى اتخذتها الكنائس، فالاستنتاجات المستنبطة من دراسة مفاهيم البيانات هى أبعد من أن تكون مجرد خيال أدبى، بل هى تُقدِّم معلومة تاريخية أصيلة وسارية عن عمليات التفكير اللاهوتى التى تمت فى صياغة الاستنتاجات الأخلاقية للبيانات.

إرشادات لاستخدام هذا الكتاب

تمت كتابة هذا الكتاب بحضور ثلاثة أنواع مختلفة من الجماهير، وإن كانت مرتبطة ببعضها، وهذه الفئات المختلفة لها بدورها تأثير على بنيان الكتاب لحدٍ ما.

* الكريستولوجى هو تفسير لاهوتى لشخص وأعمال المسيح

أحد مجموعات الجماهير هم رعاة الكنائس، والقادة العلمانيون الذين يريدون أن يحصلوا على ملخص متاح لتعاليم كنيستهم الاجتماعية -وخاصة بالمقارنة مع تعاليم الكنائس الأخرى- وأن يعرفوا المزيد عن بعض الموضوعات الاجتماعية المعاصرة، الساخنة، وكل فصل من فصول الكتاب التسعة يتحدث عن أحد هذه الموضوعات.

ولسبب العدد الضخم من البيانات المُخصَّصة لكل موضوع، ونظراً للاهتمام بمخاطبة جماهير على قاعدة أوسع فى هذه الفصول فإن نتائج التحليل الفعلى لكل بيان متعلق بها مسجلة فى القسم الخاص بها فى الملحق، وفى كل قسم توجد ملاحظات عن الموقف الأخلاقى والمبرر اللاهوتى لكل بيان يخاطب موضوعاً معيناً، وقد تم تجميع البيانات فى مجموعات طبقاً للموقف الذى اتخذته فى الموضوع الاجتماعى موضع الدراسة ثم أعيد تقسيمها مرة أخرى فى مجموعات فرعية اعتماداً على المبرِّر اللاهوتى المستخدم فى البيانات.

وكنتيجة لطريقة التعامل هذه مع جميع البيانات المدرجة فى الملحق، فلن يكون من الضرورى تحليل كل قائمة تظهر فى الفصول ذاتها بل سيكون كافياً -ببساطة- تقديم أهم الأسئلة المرتبطة بالموضوع الاجتماعى المعاصر الذى يتم فحصه ثم التقدم لوصف ومقارنة ونقد مختلف أنماط أو مجموعات المواقف التى اتخذتها البيانات، وأشير بوضوح إلى بعض البيانات لكى تمثل لمختلف المجموعات، لكن إذا كانت هذه الفصول ستعمل كما هو مرسوم لها- كمقدمات متاحة للموضوعات الاجتماعية وكتفسيرات تختلف تجاوبات الكنائس نحو هذه الموضوعات، بحيث يستخدم هذا الكتاب بواسطة جمهور عام- فلن تكون هناك حاجة أو ضرورة لتحليل شامل لكل بيان.

مثل هذا المدخل الموجز، له مشاكله، فقد يحتج أحدهم -ولديه ما يبرر احتجاجه- بأن تجميع كل البيانات فى قضية أخلاقية يحكمها علم الكريستولوچى أو تحكمها الخليقة، يعد أمراً يتجاهل الأساليب المتنوعة التى تُكوِّن بها العقيدة فى إطار البرهان

الأخلاقى، فمثلاً الجمع بين مناقشات تستند على الكريستولوچى وبين مناقشات أخرى تعمل فيها الكريستولوچيا كمساعد بالإضافة إلى (معيار اتخاذ القرار) أو فقط، بانفعال (كمجرد حافز للوضع المتخذ) يمكن أن ينظر إليه كنوع من التبسيط المخل الذى لا داعى له، أو كتوضيحات هامة فى طرق الجدل الأخلاقى.

وأنا حسَّاس بالنسبة لمثل هذه الموضوعات الحرجة، ولكنى أعترف بعدم ارتياحى لطريقة التقديم فى الكتاب، فإن ضخامة المادة المطلوب دراستها على أى حال- يبدو أنها تُجيز تقديم خطوط عريضة كما فعلت- فضلاً عن أنه غير واضح رغم أهمية التوضيحات فى الجدل الأخلاقى- عما إذا كانت تحتل أهمية قصوى بالنسبة للقارىء العام أو حتى للمسكونى- للتوصل إلى الاتفاقات أو الاختلافات بين الكنائس وأخيراً فإن القارىء المميز سوف يلاحظ أن هذه المميزات الفنية تظهر فعلاً فى النص وفى الملحق عند نقاط فاصلة، وبصفة خاصة حين يكون لها أمور تسهم فى تمييز العلاقة بين بيانات بعض الكنائس بالذات (وبذلك أكون قد ميَّزت بين استخدام تعليم أو عقيدة ما "كمجرد حافز" وبين استخدام نفس التعليم كمبرر (أو معيار) وبالتالى أكون قد أوضحت أى محتوى محدد للتعليم قد دخل فى الاعتبار مثلاً: ما إذا كان شخص المسيح أو عمله الفدائى هو تصريح للجدل. وتنجح طريقتى فى تلخيص معظم البيانات فى خطوط عريضة عند الأخذ فى الاعتبار بعض البنود الأخرى السارية فى الأجندة، فإن التحليل الموجز لا يحرم القرّاء من معلومات تخص التعاليم الاجتماعية لكنائس معينة، وخاصة إذا تمت مقارنة هذه التعاليم مع تعاليم كنائس أخرى، ومثل هذه المعلومة يمكن الحصول عليها أولاً باللجوء إلى القسم الصحيح الذى يخصها من الملحق ثم، بعد هضم المعلومة التى تخص مبادىء موقف الكنيسة المعينة، وتجميع الكنائس التى تتميز بها يستطيع القرّاء أن يرجعوا إلى الفصل المناظر، ويعطوا انتباهاً خاصاً لتحليله للموقف الأخلاقى واللاهوتى الذى تحافظ عليه الكنيسة التى يدرسونها. وما يقال عن هذا الموقف بالذات- من حيث القوة أو الضعف ومن حيث علاقتها بالمواقف الأخلاقية الاجتماعية واللاهوتية الأخرى- سوف يتناسب مع الكنيسة موضوع البحث وعلاقته بالبيانات الصادرة من

منظمات تلك الكنائس التى تحافظ على هذه المواقف...

وبالإضافة إلى هذا الجمهور العام من المشاهدين الذين يهتمون بتعلم المزيد عن الموضوعات الاجتماعية التسع عامة، أو تعاليم كنائس بالذات. فإن الكتاب يخاطب نوعين آخرين من القرّاء- أولئك الذين يحملون مسئوليات كنسية لوضع البيانات الاجتماعية لكنائسهم، والدارسون للمسكونية المهتمون بسؤال ما إذا كانت الاختلافات فى الأخلاقيات الاجتماعية يمكن أن تؤدى إلى المزيد من الانقسام بين الكنائس أو إلى توحيدها. وباستثناء تطابقهم مع بعض الاتجاهات الكاثوليكية فى التعامل المجمع للكنائس للموضوعات الاجتماعية التسعة فإن الفصول التسعة قد لا تزود أولئك القرّاء الخبراء بمعلومة جديدة.

على أن المعلومات فى الملحق قُصد بها أن تخدم الإداريين المسئولين عن البيانات الاجتماعية فهى تزودهم. بطريقة جاهزة لتقييم موقف كنائسهم بالمقارنة مع مواقف الكنائس الأخرى. ومثل هذه المعلومات قد تكون ذات قيمة خاصة للكنائس التى لاتزال تعمل على صياغة بيان عن أحد الموضوعات التى يعالجها هذا الكتاب.

وقد ظل فى تفكيرنا دائماً اهتمامات العلماء المسكونيين فى تنمية الملحق وبصفة خاصة فى كتابة الاستنتاج النهائى، وفى هذا المجال الأخير تم دراسة المشكلة المسكونية عما إذا كانت الاختلافات بين الكنائس حول الأخلاقيات الاجتماعية تعمل على زيادة توحيد الكنائس أو انقسامها. والبيانات الواردة فى الكتاب كله تسهم فى مساعدة القرّاء على تقييم المبررات الخاصة بتجاوبى الشخصى مع هذا الموضوع المسكونى الهام.

الفصل الأول

العِرقية والتمييز العنصرى

ترتبط ممارسة التمييز العنصرى أو "التنمية المنفصلة"، من بعض الوجوه بجمهورية جنوب أفريقيا. ومن جوانب أخرى هى إظهار لما يبدو أنه ميل إنسانى داخلى للتجاوب مع من يماثلنا. وعندما يقود هذا الميل للتجمع والتجاوب اجتماعياً والتعاون فقط مع أشخاص ذوى خلفية سلالية أو عرقية متشابهة إلى اضطهاد المجموعات الأخرى خارج هذه الجماعة والتعصب ضدها يكون ناتجه هو (المشكلة العِرقية)، وعلى أساس هذا التعريف تشمل ممارسة التمييز العنصرى (المشكلة العِرقية) ومع ذلك فالاختلاف مع التمييز بين الاثنين كما حدده عدد من بيانات بعض الكنائس، يجب أخذه فى الاعتبار، وليس أقلها ما جاء فى بيان الكنيسة الهولندية المصلحة بجنوب أفريقيا- فإننا سوف نتناول أكبر عدد ممكن من التقارير الخاصة بالموضوع (المشكلة العِرقية والتمييز العنصرى) كل على حدة- وسنبدأ بدراسة للموضوع المحدَّد (التمييز العنصرى) وتحليل بيانات الكنائس التى تتناول هذا الموضوع.

ومن المثير حقاً أن الكنيسة الهولندية المصلحة بجنوب أفريقيا قد أخذت جانب تأييد التمييز العنصرى هناك. فإن استراتيچية إرساليتها كانت تهدف إلى تأكيد "أن كل إنسان يمكنه أن يسمع وأن يُبشر بلغته عن أعمال الله العظيمة"ونتيجة لهذا تم تنمية كنائس منفصلة تتمشى مع الأصول العرقية فى جنوب أفريقيا، وكان لذلك تأثيره على التفكير السياسى فيما بعد. وبذلك يكون للتمييز العنصرى جذور متأصلة فى الديناميكيات بين الأفراد والكيانات الانعزالية التى كانت موجودة قبل نظام الحكم الحالى بمدة طويلة، فإن الحزب الوطنى صعد إلى الحكم هناك عام ١٩٤٨، وعندها كانت قد تمت صياغة تعبير (التمييز العنصرى).

والهدف من "التمييز العنصرى" من وجهة النظر السياسية والاقتصادية واضح تماماً، وهو تخليد السيطرة السياسية والاقتصادية للأقلية البيضاء فى جنوب أفريقيا. ولضمان الوصول إلى هذا الهدف تم الإبقاء على الغالبية من السود على

فطرتهم وفى "مكانهم" أقامت الحكومة معايير صارمة للفصل بين الأجناس عام ١٩٥٠ بإصدار قانون تم على أساس وضع ١٣٪ من أراضى الدولة جانباً كأراضٍ مخصصة للأفارقة الأصليين، أما أولئك السود أو الأشخاص من سلالات مختلطة الذين سُمح لهم أن يبقوا فى الأراضى التى يسيطر عليها البيض لمزاولة الأعمال الحقيرة فكانت لهم حقوق شرعية ضئيلة، وحتى وقت قريب كانوا يقيمون فى مناطق محدودة فقط وفى مناطق معينة، وكان يجب عليهم أن يحملوا تصاريح للسيطرة على تحركاتهم وأعمالهم وكانوا عرضة للطرد والترحيل.

وقد كُتب الكثير عن الإذلال البشرى والمعاناة والنزعات الدولية التى نشأت عن هياكل التمييز العنصرى بجنوب أفريقيا، وعليه فلا داعى لمزيد من التفصيل حول هذه النقطة فى الوقت الحاضر أو حول تحركات حكومة جنوب أفريقيا الحديثة التى تبدو تحررية.. وعلى كل فإن رد الفعل الساحق للكنائس كان دائماً هو (الإدانة) وهذا لا يدعو للعجب حيث أن الوصايا الكتابية تشتمل توحيد جميع المسيحيين واتحاد الجنس البشرى، كما جاء في القانون الذهبى (غل ٣:٢٨ وأع ١٧:٢٦، لو ٦:٣١، مت ٧:١٢) وكانت أغلبية البيانات الصادرة بإدانة هذه الممارسات قد صاغتها كنائس من الغرب أو الوكالات الكنسية الدولية مثل مجلس الكنائس العالمى أو الاتحاد اللوثرى العالمى أو الاتحاد العالمى للكنائس المصلحة أو مجلس الميثوديست العالمى. والقسم الذى يصنّف مجموعات البيانات الكنسى بخصوص "التمييز العنصرى" فى ملحق هذا الكتاب، يُظهر الإجماع المسكونى الهام الذى يتزايد حول هذا الموضوع. وقد تناولت الكنائس البروتستانتية من جميع الطوائف فى أفريقيا هذا الموضوع استناداً إلى موضوع إدانة "التمييز العنصرى" الذى أصدره مؤتمر اتحاد كنائس أفريقيا بأكملها ومجلس كنائس جنوب أفريقيا.

وجدير بالملاحظة أن أكبر عدد من البيانات الصادرة ضد "التمييز العنصرى" بين جميع الطوائف هى التى أصدرتها الكنائس المشيخية المصلحة والكنائس اللوثرية خارج النطاق الأفريقى، أما الكنيسة الكاثوليكية فلم تتناول هذه المشكلة. كما يجدر بالملاحظة أيضاً أن الكنائس خارج القارة الأفريقية لم تبدأ فى مواجهة شرور

"التمييز العنصرى" إلا فى وقت حديث نسبياً. فإنه لم تصدر فعلاً بيانات بهذا الخصوص قبل منتصف السبعينات فيما عدا بضعة بيانات حاسمة وتنبؤية صدرت من مجلس الكنائس العالمى، ومجلس الكنائس البريطانى، والاتحاد العالمى للكنائس المصلحة، والكنيسة الحرة المتحدة فى اسكتلندا، والمؤتمر العالمى للمجلس الميثودستى، والكنيسة الإنجيلكانية الكندية، وكنائس المسيح العالمية فى نيوزيلندا، وكنيسة المسيح المتحدة فى الولايات المتحدة الأمريكية، كنيسة كندا المتحدة، والكنيسة المسيحية فى الولايات المتحدة الأمريكية (تلاميذ المسيح).

حقاً إنه يمكن ملاحظة الاختلافات بين التقارير التى تدين "التمييز العنصرى"، وكما سنلاحظ فيما بعد بالتفصيل فإنها تختلف فيما يتعلق بالأساس المنطقى اللاهوتى، كما يبدو أنها تختلف فيما يتعلق بمدى إدراكها لخطورة المشكلة، فهناك على الأقل خمس كنائس قد اعتبرت الموضوع هاماً جداً لكى تؤكد أنها تعطى سلطاناً أو تدعو إلى معتقد راسخ Status Confessionis وبهذا تعتبر أن طبيعة الإنجيل معرّضة للخطر فى هذا النزاع. إلا أن كل التقارير الأخرى عن الموضوع لا يبدو أنها تنسب إليه مثل هذه الدرجة من الخطورة، كما يمكن ملاحظة الفروق فى هذه التقارير فيما يتعلق بالإستراتيجيات المقترحة كوسائل لمقاومة "التمييز العنصرى"، فيختار البعض فرض عقوبات اقتصادية ضد جمهورية جنوب أفريقيا، البعض الآخر يرفض ذلك. وهناك سؤال آخر مثير للجدل يتعلق بدرجة خوف الجماعات المناهضة للتمييز العنصرى"، فى جنوب أفريقيا من النفوذ الشيوعى عليها، فهناك تحذيرات صريحة بهذا الخصوص أصدرها مؤتمر الكرادلة الكاثوليك بجنوب أفريقيا فى خطابه الرعوى الصادر عام ١٩٨٦ الموجّه إلى رئيس جمهورية جنوب أفريقيا، بالإضافة إلى أن برنامج مجلس الكنائس العالمى لمحاربة العنصرية قد أثار بعض الخلاف فيما يتعلق بالمسائل المختصة باستخدام القوة كوسيلة والمقاومة الفصل العنصرى كما أنه الكنيسة الإنجيلية فى ألمانيا كانت صريحة فى نقدها لهذه النقاط.. وعلى أساس مناقشة لاهوتية أخرى مختلفة، قدمت إحدى كنائس جنوب أفريقيا انتقاداً مماثلاً، وهى كنيسة مقاطعة جنوب أفريقية (الإنجيليكانية).. وفى انفتاح جزئي متعاطف

مع جهود مجلس الكنائس العالمى أظهرت الكنيسة الإنجليكانية فى ألمانيا قراراً صدر عام ١٩٧١ وكذلك صدر قرار من الكنيسة الهولندية المصلحة.

ورغم هذه الأمور المتنازع عليها، فإن الانطباع الغالب الذى يكتسبه الشخص من دراسة بيانات الكنائس حول "التمييز العنصرى" هو أنها تمثل إجماعاً مذهلاً، إلا أن فحص هذا الإجماع هو -رغم ذلك- مبرّر لعدد من الأسباب، خصوصاً فيما يتعلق بالبيان الذى أصدرته كنيسة واحدة وهى الكنيسة الهولندية المصلحة بجنوب أفريقيا التى حاولت تبرير ممارسة "التمييز العنصرى"، وهذا الموضوع مهم بدرجة تسمح له لكي يكون سبباً كافياً لدراسة ردود أفعال الكنيسة فإنه بالنسبة لتلك الكنائس التى اعتبرت الموضوع معتقد راسخ Status Confessionis كان للتمييز العنصرى أهمية بالنسبة لوحدة الكنيسة، وبالنسبة لهم فإن أى موقف بخلاف المعارضة الإجماعية "للتمييز العنصرى" يتضمن هرطقة.

كما أنه من المثير أيضاً دراسة ردود أفعال الكنائس تجاه "التمييز العنصرى لأنه فى خضم الاجتماع المسيحى بإدانة "التمييز العنصرى" مازلنا نستطيع تمييز أشكالاً مختلفة من التصريحات اللاهوتية التى تجيز ممارسة هذه السياسة من قبل الكنائس، لذا نجد أن تقارير الكنائس بخصوص التمييز العنصرى تثير قضية ثانية تتعلق باتحاد الكنيسة خاصة أنها تساند نظرتنا الأولى في اعتبار أن بعض الخلافات اللاهوتية على الأقل يمكن ألا تكون سبباً في تقسيم الكنيسة طالما أنها لا تؤدى إلى خلاف في مجال التطبيق.

والمقارنة بين البيانات العديدة التى تدين "التمييز العنصرى"، والبيان الوحيد الذى عمل على ممارسته، تزودنا أيضاً بفرصة للتوصل إلى إحدى بديهيات الدوائر اللاهوتية الحديثة، وهى بالتحديد ما يمكن أن نسميه (حكمة إعلان بارمن) وهذا الإعلان كان عبارة عن بيان صدر عام ١٩٣٤ عن مجموعة من البروتستانت الألمان الذين كوّنوا (السنودس العقيدى) فى مواجهة سياسات الكنيسة الإنجيلية الألمانية أثناء حكم هتلر Hitler لذلك، بالإشارة إلى الدعم التام الواضح من الكنيسة لحركة

(الاشتراكية الوطنية). وقد أُدينَت هذه الممارسات الزائفة فى هذا الإعلان بالاتجاه إلى الكريستولوچيا بتأكيدها أن المسيح هو رب كل العوالم بما فيها عالم السياسة، وفى المقابل، أقرّه أولئك (المفترض أنهم مسيحيون) والذين كانوا يسيطرون على الكنائس الألمانية صراحة، بتأييدهم للموقف الحالى لحركة (الاشتراكية الوطنية) باللجوء إلى "طبيعة الخليقة". و (على الأخص ضرورة احترام نظم الخليقة المعروفة للجميع) وبذلك تبدو هذه الديناميكية كأنها توحى بأن أية نظرية أخلاقية تستمد تفويضها من عقيدة الخليقة تقود إلى أوضاع اجتماعية محافظة بل ورجعية... وأولئك الذين قد يتخذون موقفاً تجاه الأخلاق الاجتماعية ثورياً أو إصلاحياً يمكنهم أن يفعلوا ذلك فقط باللجوء إلى الكريستولوچيا أو الإنجيل للحصول على تفويض. وأمثال هذه الآراء هى جزء كبير من الجو اللاهوتى والكنسى الذى نتنفسه هذه الأيام.

وقد سبق أن لاحظنا نوعاً من التعزيز لهذه الآراء بتحفظ الكنيسة الإنجيلية اللوثرية الألمانية على التصديق على تصرفات سياسية واقعية للتغلب على "التمييز العنصرى"، وهذا الموقف يتضمن بوضوح وضعاً اجتماعيا سياسياً متحفظاً نسبياً، طالما لم تُقدَّم أى مقاييس ثابتة للتغلب على نفس الوضع الراهن.. ومن الواضح أن (VELKD)[1] تجسد وقفها بإشارة واضحة إلى التمييز بين المجال السياسى ومشيئة الله المخلِّصة. وبالذات التمييز الذى هو سمة الأخلاق اللوثرية (الثنائية الملكوت) وبين لجوئها إلى (عقيدة الخليقة) كتفويض للأخلاقيات الاجتماعية.

وعلى أى حال فإن هناك دراسة مقارنة للبيانات حول موضوع "التمييز العنصرى" تبدو جزئياً كأنها تعزز الحكمة المرتبطة (بإعلان بارمن) لكن مثل هذا التحليل عند ربطه بالانتباه إلى بيانات الكنائس عن التمييز العنصرى يساعد على إظهار أين يجب أن تُعدَّل الحكمة العامة، وما هى التعديلات التى يجب عملها فى الأخلاق الاجتماعية المصرح بها بواسطة (عقيدة الخليقة) حتى يمكن أن يكون مثل هذه الأخلاقيات منفتحة للوصول إلى استنتاجات ثورية أو تقدمية.. والخطوة الأولى

---

(١) اختصار لـ Vereinigte Evangelisch Lutherische Kierche Deutschlands أي الكنيسة الإنجليكانية اللوثرية بألمانيا.

لتحقيق هذه الغايات هى دراسة البيان الخاص بالتمييز العنصرى السابق صدوره عام ١٩٧٤ من الكنيسة الهولندية المُصلحة بجنوب أفريقيا دفاعاً عن "التمييز العنصرى"

دفاعا عن التمييز العنصرى

حتى أكتوبر ١٩٨٦ كان البيان الرسمى للكنيسة الهولندية المُصلحة بجنوب أفريقيا) فيما يتعلق "بالتمييز العنصرى" والتنمية المنفصلة هو تقرير صدر عام ١٩٧٤ وتم التصديق عليه من أغلبية أعضاء سنودس الكنيسة، وتمت الصياغة النهائية لبعض أجزائه بمعرفة المجلس التنفيذى للكنيسة فى خلال السنة التالية. ورغم أنه تمت الموافقة على تقارير جديدة عام ١٩٨٦ تم تعزيزه عام ١٩٩٠ باستخدام مهمة أشد نقداً للتمييز العنصرى أفصح عن الإصرار على أن "التمييز العنصرى" لا يمكن تبريره على أسس كتابية، إلا أن هناك من الأسباب ما يدعو إلى دراسة البيان الأول بالتفصيل، فإن دراسة مقارنة بين البيان الجديد وبيان عام ١٩٧٤ تكشف عن أن المادة الحقيقية لبيان ١٩٨٦- بل ولبعض ما جاء فى بيان ١٩٩٠- يمكن تفسيره بأنه لا يزيد عن كونه تكرار وترديد لمادة البيان القديم، لكنه مغلف بطريقة أكثر إذعاناً لمتطلبات حسن العلاقات العامة، وحتى بيان ١٩٩٠ فى أحسن الأحوال هو بيان متوسط اللهجة، يقدم تسويات مشبوهة، ويعكس الكثير من التزامات البيان الأقدم.

فبيان ١٩٨٦ لا يدين مبدئياً "التمييز العنصرى" فى جنوب أفريقيا، وكانت الاعتراضات الموجهة ضد "التمييز العنصرى" تتركز فى أنه يعطى مزايا لبعض جماعات الشعب على حساب جماعات أخرى... ورغم إدعائه أن "التمييز العنصرى" قد أدى وظيفته -فى التطبيق العملى- بطريقة سيئة فإن بيان ١٩٩٠ يتفق بدرجة كبيرة مع سابقه، ومن الجدير بالذكر حقيقة أن بيان ١٩٨٦ يُعبِّر عن تأييد الكنيسة المستمر لعملية التعليم المعزول، ومن المسلَّم به أن كلا الوثيقتين قد عبرتا عن انفتاح من حيث السماح للسود بالانضمام إلى الكنيسة الهولندية المُصلحة، إلا أن ذلك

مشروط بأن تقوم الكنائس المحلية بوضع سياسات عضويتها بنفسها ، وعلى المستوى القومى فإن الكنيسة لا توافق صراحة على الاندماج مع كنائس السود المُصلحة. وربما كانت البيانات الحديثة ترفض تقديم تبريرات كتابية لسياسة "التمييز العنصرى" وتسلّم بأن المحاولات السابقة بتقديم مثل هذه المبررات كانت خطأ.. على أنه -كما سنرى فيما بعد- قد تم صدور البيان السابق وهو يحمل مبررات من الكتاب المقدس، فإن البيانات الحديثة فضّلت التصريح بالتمييز العنصرى على أساس مبررات طبيعية أو تلك المبنية على أساس (الخليقة) مثل التقرير الذي صدر عام ١٩٧٤ فهى تبدو كما لو كانت تحصر دور الكنيسة بكل صرامة فى إصلاح كيانات حكومة جنوب أفريقيا- وعلى العموم فإن الكنيسة الهولندية المُصلحة تبدو كأنها مشاركة فى جهود حكومة جنوب أفريقيا الحديثة لإحداث انفتاح أمام الأقليات.

ونظراً لهذه العوامل فإنه بقدر ما كان البيان القديم يقدم رؤى مثيرة حول طبيعة (اللاهوت المُصلَح) Reformed Theology كذلك الحكمة التقليدية المرتبطة (بإعلان بارمن)، فضلاً عن البصيرة التى يمكن أن نقدمها فيما يتعلق بما لا يتفق مع سلوك أخلاقى مصرح به طبقا لنظام الخليقة، فإن الدراسة التفصيلية لبيان ١٩٧٤ الصادر عن الكنيسة الهولندية المُصلحة (فى جنوب أفريقيا) تبدو وكأن لها ما يبررها،، وهذه هى نفس الحالة إذا قارن شخص بين الحجج اللاهوتية لهذا البيان، مع تلك التى يقدمها بيان الكنيسة الأحدث والأكثر انفتاحاً.

وفيما يتعلق بالانطباعات التى يعطيها البيان الأقدم بخصوص طبيعة الأخلاق الاجتماعية المُصلحة علينا ملاحظة أن الكنيسة الهولندية المُصلحة، وشعب جنوب أفريقيا كانت لهم علاقة تكافلية قد تكون فى بعض مظاهرها واحدة من أقرب التشابهات للحكومة الدينية الموجودة فى العالم الغربى في القرن العشرين، وسبق أن لاحظنا كيف أن الكنيسة سمحت لنفسها بالإيحاء بتنمية "التمييز العنصرى" وفى الحقيقة هى تنظر إلى وجودها ذاته باعتبار أنه لا ينفصل عن تاريخ جنوب أفريقيا.

وفى ضوء هذه الافتراضات فليس من المُستغرب أن نجد فى بعض نقاط بيان عام

١٩٧٤ عن "التمييز العنصرى" نوعاً من ملامح الإصلاح -إن لم تكن ثيوقراطية- فإن المعيار الأخلاقي الاجتماعي واضح جداً ومن الملاحظ أن الكنيسة يجب أن تضمن تطبيق معايير روحية معينة فى جميع مجالات الحياة فيما يتعلق بالدولة والمجتمع، فإن (مبادىء ملكوت الله) (تُطبَّق فى مجال السياسة) وقبل هذه الالتزامات تردد صدى البيانات الدينية المُصلحة حول موضوع العلاقة بين الكنيسة والحكومة المدنية على الأقل بمقدار ما تدرك أن عمل الحكومة هو المحافظة على الدين والعمل على تقدمه، وأنها تؤدى واجباتها بما يتفق وكلمة الله.

إلا أنه عندما تتمركز اهتمامات الكنيسة حول المسألة الأكثر تحديداً وهى "التمييز العنصرى" يبدو أن بيان الكنيسة الهولندية المُصلحة كأنه ينحرف قليلاً عن اتجاهاتها اللاهوتية.. ففى إحدى النقاط تؤكد أن "نظاماً سياسياً مؤسساً على تنمية منفصلة أو على ذاتية التولد لمختلف مجموعات الشعب يمكن تبريرها من الكتاب المقدس" على أنه لم يقدم أى سند كتابى محدد لهذا الزعم باستثناء تشخيص بعض السوابق الكتابية المزعومة لمساندة بقاء بعض الكنائس المنفصلة فى جنوب أفريقيا تمشياً مع السياسات العنصرية والوثنية.

ويدخل البيان فى حوار مع رأى كان سائداً فى الكنيسة وهو بالتحديد محاولة الكنيسة فى بيان عام ١٩٦٦ السماح بسياسة "التمييز العنصرى" باللجوء إلى تاريخ الخلاص والميول الانفصالية والانعزالية لإسرائيل القديمة.

ويؤكد القرار الرسمى للسنودس أن ممارسات اسرائيل القديمة (لا يمكن تطبيقها مباشرة، لكن يمكن بالتأكيد تطبيقها عن طريق "القياس التمثيلى" على الموقف فى أيامنا الحاضرة)

لكن هذه الصيغة الأقوى فيما يتعلق بملائمة تاريخ الخلاص كترخيص لسياسة "التمييز العنصرى" تضعف تماماً عندما يقال "إنه من غير المستحسن، بالنسبة للكنيسة أن تستخلص استنتاجات دون تبرير منها لتطبيقها على العلاقات بين الشعوب فى زماننا هذا".

والحق يقال أنه لا يمكننا استخدام أى جزء من الكتاب المقدس لتبرير "التمييز العنصرى"، فذلك أمر واضح بكل جلاء. ومن الملاحظ أن الكتاب المقدس لا يستخدم تعبير (العِرقية) أو أى كلمة أخرى للتعبير عن هذا المفهوم، وبالتالى فإن المفاهيم الكتابية لا يمكن تحويلها ببساطة إلى الموقف الحالى المُتعلّق بالمشاكل العنصرية فى جنوب أفريقيا- وبالتالى فإنه يجب رفض أى دور يمكن أن ينسب للكتاب المقدس كمنظم للسلوك فيما يتعلق بموضوع العنصرية. وهذا الرفض يفتح الباب لمعايير أخرى لتعمل كتراخيص لتبرير "التمييز العنصرى" وهناك مؤشرات إلى أن هذا هو أيضاً الأساس المنطقى لبيان عام ١٩٨٦. وعلى أى حال فإنه فى بيان عام ١٩٧٤ دُعى ارتباط (عقيدة الخليقة) والموضوعات المرتبطة سواء بها أو بالنظام الطبيعى للعمل كمعيار للحكم حول شرعية "التمييز العنصرى".

وكانت إحدى الحجج التى وردت فى بيان الكنيسة الهولندية المُصلحة لكى تجعل من الممكن اللجوء إلى (عقيدة الخليقة) كتبرير لموقفها، هو أنه رغم التأكيدات السابقة حول دور النفوذ الشرعى للإيمان المسيحى على الحكومة المدنية، فإن الكنيسة والدولة متميزتان عن بعضهما تميزاً جذرياً، ومنفصلتان عملياً فى وظائفهما، وهذا التفريق يذكرنا بالترجمة اللوثرية لأخلاقيات (الملكوت الثنائي)[1] فإنه بالتفريق بين المجال السياسى ومجال الإنجيل فإن هذا الموقف التاريخى يمكّن اللوثريين أيضاً من استخدام (عقيدة الخليقة بدلاً من الإنجيل أو الكريستولوچيا كمعيار للأخلاق الاجتماعية.

على أنه فى حالة الكنيسة الهولندية المصلحة وموضوع "التمييز العنصرى" يصبح الفصل بين مجاليّ الكنيسة والدولة تفريقاً بطريقة لم تتصورها أخلاقيات (الملكوت الثنائى) إن كنيسة جنوب أفريقيا تقرر أن الكنيسة ليست مدعوة لأن تملى على السلطات -مثلاً- كيف يجب أن تنظم بالضبط التفاعل والعلاقات بين مختلف الجماعات فى موقف متعدد الجنسيات أو الأجناس، ويبدو أن الكنيسة ليس لديها ما

(١) يقصد بالملكوت الثنائي وجود مملكة إنسانية وأخرى إلهية

تقوله فى مسألة "التمييز العنصرى".

ومع ذلك فإن الكنيسة الهولندية المصلحة فى الحقيقة تتقدم لتعطى تصريحاً لاهوتياً لممارسة "التمييز العنصرى"، وتفعل ذلك باستخدام الأساس الوحيد المتروك لها وهو (عقيدة الخليقة).

ولمّا كانت الكنيسة مهتمة هكذا بموضوع العلاقات بين الأجناس فإن بيان الكنيسة يختار موضوع اختلاف الأجناس- هذا الاختلاف الذى قيل أنه "يتمشى مع إرادة الله لهذا التدبير الإلهى"-وهناك تحير مبدئى ظاهر بخصوص ما إذا كان الاختلاف يرجع إلى جذور (عقيدة الخليقة)* أو إلى عقيدة (الخطية) "كنتيجة لبلبلة الألسن التى بدأت عند برج بابل". والاختيار بين هذين التفسيرين يقال أنه "لا يُحدث فرقاً أساسياً على أنه فى نفس القسم من التقرير تقريباً تتقدم الكنيسة الهولندية المُصلحة لتؤكد أنه "لذلك علينا أن نفترض أن اختلافات الشعوب متضمنة فى الأمر بالخليقة وأن أحداث بابل أعطت فقط القوة الدافعة والأسلوب "والاستنتاج يبدو واضحاً فإن اختلاف الأجناس ومن ثم "التمييز العنصرى" يكون قد تم التصريح به بوضوح فى ذات طبيعة خليقة الله، وبالتالى فإن وجهة النظر هذه وردت بأكثر وضوح فى البيان فتأكد أنه "باعتبار موقفها (عن العدالة الاجتماعية) فيما يتعلق بمختلف الشعوب المتباينة التى تسكن فى نفس الدولة، على الكنيسة أن تدرك كلاً من وحدة وتنوع الجنس البشرى" ومعيار إصدار الأحكام هنا حول عدالة نظام "التمييز العنصرى" هو (التجريب)، والحقيقة المفترض الإقرار بها عن اختلاف الأجناس، لكن يضاف هنا معيار واحد آخر لعملية الحكم وهو: "أن الكنيسة فى تعليمها عن العدالة الاجتماعية والعلاقات المسيحية فى جنوب أفريقيا يجب عليها دائماً وفى كل وقت الأخذ فى الاعتبار الموقف الفعلى والواقعى".

وطالما أن الموقف السياسى الحالى يجب أن يؤخذ فى الاعتبار وأن يأخذ مكانه فيبدو أن هناك نوعية من أخلاقيات (المملكة الثنائية) تعمل مرة أخرى... وبالنظر

---

* عقيدة الخلق يقصد بها أن الله خلق كل الأشياء من العدم.

إلى أن طبيعة المعيار الأول وهو "الاختلاف الطبيعي بين الأجناس" متأصلةكما هو واضح في مشيئة الله للخليقة، فيبدو أنه لا أساس يحث على معارضة "الموقف الفعلى والواقعى" وفى الواقع، وطبقاً لهذا المعيار، وإذا كان الموقف الفعلي الحالي للتمييز العنصري والتنمية المنفصلة يجب أن يؤخذا في الاعتبار ضمن تقييم أخلاقيات الكنيسة فإن النتيجة المقبولة هنا أنه طالما كانت هذه الممارسات العنصرية تنجح بوضوح نجاحاً كاملاً فى معالجة اختلافات الجنس البشرى فإن نظام الخليقة يجب الأخذ به باعتباره تصريحاً بالتنمية المنفصلة و "التمييز العنصرى". وقد تم اللجوء إلى (عقيدة الخليقة) كتصريح بممارسة "التمييز العنصرى" وذُكر بصراحة أكثر فى أماكن أخرى من التقرير، ومن الواضح أن اللجوء إلى الاختلاف الطبيعى للشعوب يتم كمحاولة لتدبير ممارسات الكنائس المنعزلة. فما هو الشيء الأخر الذى يمكن أن يتضمنه مفهوم الاختلاف غير اللجوء إلى طبيعة الخليقة وإلى الأنظمة التى يقال أنها خاصة بالخليقة كتبرير لهذه الممارسة.

وفى هذا المجال يستمر التقرير ليعدّد ما يقصده بالطبيعة الحقيقية لفوارق الأجناس، ويقال أن الحركات الانفصالية تحترم "مبادىء علم الوجود وعلم الكونيات وفى الواقع فإن البيان يُضفى طبيعة (وجودية Ontological) على الفوارق بين الأجناس ويوصى الانفصالية "والتمييز العنصرى" لأخذ هذه الوجودية في الاعتبار، وبذلك يتم تبرير هذه الممارسات باللجوء إلى عقيدة الخليقة) وبشكل خاص، إلى نوع معين من المذهب الوجودى والذى تستخدمه الكنيسة الهولندية المصلحة فى تنمية عقيدتها عن الخليقة وطريقتها فى تصور أنظمة الخليقة.

قد يميل البعض إلى إهمال خطورة هذه الحجج اللاهوتية المتعلقة "بالتمييز العنصرى" بالتأكيد أنه باللجوء إلى (عقيدة الخليقة) ونوع من أخلاقيات (الملكوت الثنائى) كتصريح لموقفها فإن الكنيسة الهولندية المُصلحة تكون قد فقدت تراثها الإصلاحى، وبذلك تكون الحجج اللاهوتية الواردة فى البيان تمثل ما لا يعدو أن يكون مجرد محاولة (لتعميد) سياسة اضطهاد موحى بها سياسياً واقتصادياً.

ومن المرجح أن تكون هذه الملحوظة صحيحة، لكن حيث أن اهتمامنا الآن محدد بالسؤال عن كيف تعمل مفاهيم الخليقة والكريستولوجيا وما شابهها فى المناظرات اللاهوتية لكى تصرح بمواقف أخلاقية، فإننا لا نحتاج للتمركز حول مشكلة القصد الفعلى لواضعى إطار بيان الكنيسة الهولندية المُصلحة. ومع ذلك فيمكن ملاحظة أن طريقة هذه الكنيسة فى المجادلات اللاهوتية، ليست بالضرورة تباعداً عن التراث اللاهوتى المُصلح.

فمثلاً إن قراءة متأنية لكتاب كالفن Calvin توحي بأنه فى بعض النقاط قد تمسّك بنوع من أخلاقيات (الملكوت الثنائى) فقد أصر -فى رأيه عن علم الإنسان (الانثروبولوچى)- على أن المؤمن واقع تحت سيطرة كل من الحكومتين الروحية والسياسية وإنه يجب التمييز بين مطالب الاثنين- وقد طوق هذا الالتزام فيما بعد بالتأكيد على مفهوم القانون الطبيعى، وفكرة أن القانون سهل المنال لجميع الكائنات البشرية بغض النظر عن التزامات إيمانهم، وعلى الرغم من ميول كالفن الثيوقراطية فإنه لم يتمسك قط بالثيوقراطية الخالصة، حيث أنه لم يمنح الكنيسة سلطان إخضاع الطاعة بالقوة. وبذلك يكون اعتماد الكنيسة الهولندية المُصلحة على نوع من أخلاقيات (الملكوت الثنائى) لا يستلزم بالضرورة تباعداً عن التراث المُصلح.

ويمكن أن يقال إن كنائس جنوب أفريقيا إذ تستخدم صيغة (الملكوت الثنائى) تختلف مع كالفن على ما يبدو لكى تُثبت نوعاً من التفرقة، وليس مجرد التمييز بين عالم الكنيسة وعالم الدولة، لدرجة أن هذه التفرقة بين المجالين تبدو ظاهرة فى بعض نقاط تقرير كنيسة جنوب أفريقيا كأنها نوع من إعطاء الحل الدينى، وحتى هذه الخطوة لا يمكن اعتبارها معادية لكل من يقاطع التقليد المُصلح.. فإن المرء يجد اتجاهاً نحو إعطاء (الحل) الدينى فى إقرار الإيمان الوستمنسترى فى القرن السابع عشر بالانطباع الذى يعطيه عن (عهدين) متميزين يكادا يكونان متصارعين، واختلاف (الحل) الدينى فى الواحد عن الآخر.

كما أن التجاء الكنيسة الهولندية المُصلحة إلى (عقيدة الخليقة) كترخيص وإقرار

لاستنتاجاتها الأخلاقية، ليس أمراً شاذاً تماماً عن التقليد المُصلح، بل الحق أن هناك لاهوتيين مصلحين معروفين فى هولندا- فى شمال أوربا دافعوا عن تحرير مختلف مجالات الحياة من السيطرة الكنيسة حتى يمكنها أن تعمل بما يتلاءم مع (النعمة العامة) المتاحة للجميع فى الخليقة، وهذا التراث بالتحديد هو الذى تقول عنه كنيسة جنوب أفريقيا أنه هو التقليد المناسب.

من الواضح تماماً -إذاً- أن الحجج اللاهوتية للكنيسة الهولندية المُصلحة تمثل ضرباً شرعياً من التفكير اللاهوتى المُصلح والمسيحى.. فما الذى أصاب هذه الحجج بحيث أصبح من الممكن استخدامها لتبرير الاستنتاجات الأخلاقية الشائنة التى لاحظناها هل نحن فى هذه الحالة طابقنا التأييد المعاصر للحكمة اللاهوتية التقليدية المرتبطة بإعلان بارمن؟.. فى حالة "التمييز العنصرى" نشأ عن خُلق اجتماعى صرّحت به (عقيدة الخليقة) مستغلاً للتمييز (إن لم يكن التفرقة) بين المملكتين استنتاجاً اجتماعياً سياسياً رجعياً...

إن دراسة مفاهيم كثيرة من بيانات الكنائس الاجتماعية المتخصصة فى موضوع "التمييز العنصرى" (وبعض الموضوعات القليلة المرتبطة بمسائل التحرر البشرى والسلام) تبدو أنها تعزز أيضاً الحكمة الشائعة المرتبطة ببارمن، لأن المرء يجد أن عدداً كبيراً من هذه البيانات التى تُدين "التمييز العنصرى" أو تتخذ موقفاً ثورياً إصلاحياً فى موضوعات أخرى تستمد سلطة اتخاذ هذا الموقف من مبررات لاهوتية مستمدة من (الكريستولوجيا) أو أماكن العقيدة مرتبطة بها.

معارضة "التمييز العنصرى": حكمة "بارمن"

الواقع أن معظم بيانات الكنائس الرسمية التى تدين "التمييز العنصرى" تستمد قوة موقفها باللجوء إلى بعض المواضع العقائدية المرتبطة بالبند الثانى من إقرار الإيمان النيقوى، وهناك أمثلة كثيرة منها بيانات من جمعيات عامة للاتحاد العالمى للكنائس المُصلحة، وبيان صادر عام ١٩٧٦ من انعقاد المجلس الميثوديستى العالمى كما أن كثيراً من البيانات وافق عليها اجتماع مجلس الكنائس العالمى فى

(فانكوفر) وبياناً بالسياسة صادر عن المجلس الوطنى للكنائس بالولايات المتحدة الأمريكية، وقراراً لسنودس كنائس ميسورى اللوثرية صادر عام ١٩٨٦، وبيانين للكنيسة الإنجيلية اللوثرية فى جنوب أفريقيا، وبيانين على الأقل لمجلس كنائس جنوب أفريقيا.

ولكى نوضّح الحجج المستخدمة فى تلك البيانات، سنعطى اهتماماً خاصاً بقرار صادر عام ١٩٨٢ من الجمعية العامة لمجلس الاتحاد العالمى للكنائس المُصلحة (اعُيد تعزيزه بواسطة الاتحاد عام ١٩٨٩)، فإلى جانب حججه اللاهوتية التالية، فإن هذا البيان جدير باهتمام خاص من أجل صلته الوثيقة بالحجج التى تقول بها الكنيسة الهولندية المُصلحة (جنوب أفريقيا) فيما يتعلق بـ "التمييز العنصرى"، وفى هذا البيان لم يعلن الاتحاد العالمى للكنائس المُصلحة فقط أن "التمييز العنصرى" يدعو إلى أن "التمييز العنصرى" ينظر إليه كموضوع لا يمكن الاختلاف حوله دون تعريض سلامة إقرار الإيمان العام للخطر، أى أنه موضوع يكون الاختلاف حوله سبباً فى انقسام الكنائس، بل إنه علّق عضوية الكنيسة الهولندية المُصلحة وكنيسة نظيرها في جنون أفريقيا:

إن وجهة النظر اللاهوتية لهذا البيان الصادر من الاتحاد العالمى للكنائس المصلحة واضحة بجلاء، فهو يقول إن "التمييز العنصرى" (فعل أثيم ولا يتفق مع الإنجيل)، أن هذه الممارسة تقوم على أساس تضارب الكائنات البشرية، وبذلك تجعل قوة مصالحة الرب يسوع وتوحيده للبشر عديمة الأثر"، ومن هنا كان عمل الكريستولوچيا أو الإنجيل كسلطة تدين "التمييز العنصرى" لا يحتاج لإيضاح.. وفى مواضع أخرى من البيان كان هناك التجاء مشابه ومتكرر للكريستولوچيا، وفى حالات قليلة تم الالتجاء إلى عقيدة الكنيسة والأخرويات، كما أنه تم الاستشهاد ببيانات سابقة صادرة من الاتحاد تستخدم نفس هذا النوع من الحجج اللاهوتية ضد "التمييز العنصرى"، لكن الإنجيل أو الكريستولوچيا تزودنا بالمبرر النهائى لعمل الاتحاد المُصلح، ويقال إن الكنيستين اللتين تم تعليق عضويتهما من كنائس جنوب أفريقيا قد "أساءتا استخدام الإنجيل" لذلك فقد تم تعليق عضويتهما على أساس الإنجيل،

وتم اعتبار "التمييز العنصرى" معتقد راسخ Status Confessionis، وهناك أسباب هامة عند الاتحاد ليؤكد أن الإنجيل معرّض للخطر فى اعتراضاته لكنيسة جنوب أفريقيا لأن السلوك، وعلى الأساس المُصلح (فى نظر كالفن على الأقل) الذي يسود بين المسيحيين، ليس فى حد ذاته أساساً للانشقاق.

على أى حال فإن نفس نمط الاحتجاج فيما يتعلق بشرور "التمييز العنصرى" ينعكس فى البيانات الإضافية للكنائس ،والتى سبق أن أشرت إليها فى هذا الفصل، كما فى بيانات أخرى مماثلة.. وهذا ينطبق حتى فى حالة العديد من البيانات- مثل إعلان ١٩٨٣ لمجلس كنائس جنوب أفريقيا ، أو الإعلانيين الصادرين عام ١٩٨٢ عن الكنيسة الإنجيلية اللوثرية بجنوب أفريقيا واللذان يدينان "التمييز العنصرى" بحجج تربط بين دعاوى كل من الكريستولوچيا ، وبعض الأوضاع التعليمية المرتبطة بالبند الثالث من إقرار الإيمان. إن الحكمة التقليدية المستمدة من (إعلان بارمن) تنعكس هنا فى الجدل الدائر حول "التمييز العنصرى". والأخلاقيات المؤسسة على الكريستولوچيا أو الإنجيل تعطى تفويضاً بأخلاق منفتحة وتقدمية تدين "التمييز العنصرى" والأخلاق المرتكزة على (عقيدة الخلق) قد ساندت دفاع رجعى عن "التمييز العنصرى".

وهناك عدد من بيانات الكنائس التى تدين "التمييز العنصرى"، تفعل ذلك باللجوء إلى تعليم الكنيسة أو إلى بعض المواقف الأخرى التي تساند رأيها غير البند الثالث في قانون الإيمان، وبعضها لا يعطى أساساً منطقياً لاهوتياً واضحاً لموقفها الجماعى، ومع ذلك فإن هذه الحقيقة لا تُبطل الحكمة التقليدية المرتبطة (بإعلان بارمن). والبيانات التى ليس لها سند لاهوتى تشمل قرارين إضافيين آخرين للمجلس الميثوديستى العالمى، وفى بيان عام ١٩٧٤ الصادر من مؤتمر كنائس كل أفريقيا"، وبيان ١٩٧٧ الذى قُتل فحصاً والصادر عن الاتحاد اللوثرى العالمى الذى قرر أن "التمييز العنصرى" معتقد راسخ a Status Confessionis وأنا أسلِّم بأن هذا البيان وبيان آخر مماثل صدر عام ١٩٨٠ من الكنيسة اللوثرية الأمريكية، وثالث عام ١٩٨١ صدر عن الكنيسة الألمانية اللوثرية وكلها تنتمى إلى

هذه الفئة من البيانات، التي فشلت إلى حد بعيد فى تقديم الأسباب المتعلقة بجعل "التمييز العنصرى" يمثل قانوناً معترفاً به. لكن فكرة أن "التمييز العنصرى" قد تتصارع مع ما تتضمنه التعهدات الدينية توحى بأن الإنجيل وبعض الموضوعات المرتبطة بالبند الثانى والثالث من إقرار الإيمان يُنظر إليها باعتبار أنها حلول وسط "للتمييز العنصرى"، وبذلك تعمل هذه الأوضاع العقائدية فى الواقع كسند لاهوتى لإدانة "التمييز العنصرى"، وبالنسبة لبيان الاتحاد اللوثرى العالمى -على الاقل- هناك اقتراحات بأن التعهدات الدينية لها مضامين للحياة طبقاً للإنجيل والعبادة لا تتمشى مع "التمييز العنصرى - وعلى أى حال فإن المرء يمكنه أن يستشهد بهذه البيانات كإشارات إضافية يمكن أن تبدو لازمة للكنائس لكى تتجنب الإشارة إلى (عقيدة الخليقة) للتغلب على التفكير الرجعى الذى يمكن أن يمنع إدانة التمييز العنصري وحتى فى حالة البيانات التى تلجأ إلى عقائد الكنيسة والأخرويات، أو الروح القدس، لتدين من خلالها "التمييز العنصرى" فإن هذه الملاحظات تبدو مؤكدة.. وبقدر ما تعمل الكنيسة- كعلامة للمجتمع المتجدد- متحررةً من "التمييز العنصرى" كما جاء فى بيان ١٩٧٨ الصادر عن الكنيسة الإنجيلية اللوثرية بألمانيا- بقدر ما تعمل مبادىء إنجيل الفداء دون إشارة صريحة إلى عقيدة الخليقة، لإدانة "التمييز العنصرى ونفس الكلام يقال فيما يتعلق بالروح القدس كضمانة لما جاء فى بيان ١٩٧٥ الصادر عن كنيسة المسيح المتحدة فى الولايات المتحدة الأمريكية.

حجج واستنتاجات مماثلة

إن المسح الشامل لتقارير الكنائس الصادرة حديثاً، والتى تبحث موضوعات متعلقة -ولو بطريقة عرضية- في موضوع "التمييز العنصرى" يبدو أنه يؤكد الميول اللاهوتية التى سبق أن لاحظناها، فعندما نأخذ مثلاً موضوع (الأجناس- أو العرقية) سنلاحظ أن العديد من البيانات التى تدين مشكلة العِرقية هى بيانات عامة- بل إن معظم بيانات الكنائس فى الحقيقة التى تتخذ هذا الموقف، تعتمد على مبررات مستمدة من الكريستولوچيا أو بعض الأوضاع اللاهوتية المتعلقة بالبند الثانى من إقرار الإيمان. ويتضح كذلك من المسح الشامل لبيانات الكنائس التى

تتعامل مع موضوع حقوق النساء أو الشذوذ الجنسى بين الرجال أيضاً أن الأخلاق المرتكزة على المسيح تعطى تفويضاً بأوضاع ثورية وتحررية فى هذه الموضوعات، وهذه الصلة مُوضحة تماماً فى قرار عام ١٩٧٤ لكنيسة مورافيا فى أمريكا -الإقليم الشمالى- وقرار صادر عام ١٩٧٦ عن المجلس الميثوديستى العالمى، وأيضاً موضوع قرار جماعى صادر عن مجلس الكنائس العالمى المنعقد فى فانكوفر، وكل هذه المواقف الثلاثة المؤيدة لحقوق النساء أخذت تفويضاً بمواقفها باللجوء إلى تعليم كهنوت المسيح، وبالمثل فإن الحقيقة الوثيقة الصلة هى أن كنيسة المسيح المتحدة فى الولايات المتحدة الأمريكية تصرِّح بالدفاع عن زيادة اندماج الشواذ جنسياً فى قيادة الكنيسة استناداً إلى عمل المسيح والطبيعة الشاملة للنعمة الإلهية.

وسنلاحظ فى فصل لاحق أن ارتباط الحجج اللاهوتية التى تُصرِّح باللجوء إلى الكريستولوچيا باستنتاجات تحررية أو تقدمية أمر واضح أيضاً فى مسألة السلام فإن الغالبية العظمى من البيانات الرسمية للكنائس والتى تدافع عن السلام تستمد سلطان موقفها باللجوء إلى الكريستولوچيا أو إلى طبيعة الإنجيل. والحق أن اللجوء إلى الكريستولوچيا يبدو واضحاً فى معظم البيانات التى تدافع عن السلام، وتعارض التهديد النووى. -فى كل الحالات -ما عدا حالات تُعَد على الأصابع- حتى عندما تؤيد بيانات الكنائس هذه الأوضاع مستندةً على عقيدة الخليقة لتستمد منها سلطانها، فإن عقيدة الخليقة مرتبطة دائماً ارتباطاً تبادلياً مع الكريستولوچيا والإنجيل.

وإلى جانب الميل الذى لاحظناه حتى الآن نحو اللجوء اللاهوتى إلى الكريستولوچيا لاستخدامها كضمانات أخلاقية تمنح المساندة للمنظورات التحررية والثورية والأخلاقية، فإن الدراسة التى تدور حول سيطرة مثل هذه الأخلاقيات المركزة فى المسيح في لاهوت التحرر تبدو أنها تقوّى من هذا الموقف، وهكذا يقدم (روبيم ألفيس) Rubem Alves "تفسيراً كريستولوچيا للكون" فإن الكون بالنسبة لـ (أليفس) يجب النظر إليه من منظور التحرر، لأن الكريستولوچيا هى القوة والمبرر للتحرر، وكذلك فإن (جوستافو جاتيرية Gustavo Gutierret) يتبع نفس المثل فى إخضاع

الخليقة للفداء والإصرار على أن هبة المسيح المحرِّرة هى الشرط المسبّق للوصول إلى المجتمع العادل والحرية.

ولما كان المرء يجد حالات كثيرة عندما يتأسس المبدأ الأخلاقي عن طريق الكريستولوچيا وبالتالي يقود إلى مواقف أخلاقية متحررة أو ثورية، فإن بعض البيانات المعاصرة للكنائس تقدم تعزيزاً لحقيقة أن الأخلاق المصرح بها باللجوء إلى (عقيدة الخليقة) ستكون محافظة بل ورجعية. وعلى أى حال يمكننا القول أن كل بيان اجتماعى يصدر من كنيسة ويتخذ موقفاً سياسياً وأخلاقيا رجعياً أو محافظاً للغاية، يبدو أنه يفعل ذلك عن طريق اللجوء إلى (عقيدة الخليقة). وعليه فإنه بالإضافة إلى دفاع الكنيسة الهولندية المصلحة عن "التمييز العنصرى" فإننا نجد أيضاً أن اتحاد الإنجيليين القومى فى الولايات المتحدة الأمريكية يتخذ موقفاً مضاداً للمطالب النسائية. كما أن الكنيسة الكاثوليكة ترفض الإجهاض، وتنكر الشيوعية والاجتماعات الدينية التى ترفض الشذوذ الجنسى بين الرجال باعتباره خطية على أساس المبررات والمعايير المستمدة من (عقيدة الخليقة).. وحتى فى موضوع التهديد النووى فإن المواقف الأكثر تحفظاً للمؤتمر القومى للكرادلة الكاثوليك بالولايات المتحدة الأمريكية والكنيسة اللوثرية فى أمريكا وهما تدافعان أو تحتملان الاستخدام المستمر للتهديد كاستراتيجية للسلام، يبدو أيضاً أنهما يستمدان سلطان موقفهما باللجوء إلى الوضع اللاهوتى المرتبط بعقيدة الخليقة.

الخليقة تقول (لا) للتمييز العنصرى:

وإذ أعطينا الدليل الذى يبدو أنه يُساند نقد كلٍ من بارت Barth و إعلان بارمن عن الأخلاق التى أجازتها عقيدة الخليقة، وبملاحظة الميل الطبيعى لهذه الأخلاق للتصريح بمواقف اجتماعية رجعية أو على الأقل تلك المواقف التى تجاوزها الوقت، فإن المرء يخاطر باستنتاج يقول إن أنسب الأخلاق الاجتماعية المسيحية قد تكون تلك التى تستخدم الكريستولوچيا أو الأوضاع العقائدية المرتبطة بها كمبرر ومعيار. وبالتأكيد فإنه يبدو أن هناك إجماعاً مسكونياً حول هذه النقطة.. ومع ذلك فهناك

استثناءات، فعدد قليل من البيانات التى تدين "التمييز العنصرى" و "العِرقية" تعتمد على الأقل اعتماداً جزئياً على (عقيدة الخليقة) أو على مفهوم ترتيبات الخليقة كمبرر لموقفها. ورغم أن أغلبية هذه البيانات أصدرتها كنائس لوثرية، إلا أن مندوباً واحداً على الأقل من تقاليد الطوائف قد أصدر مثل هذا البيان كما أن المجال الجغرافى لهذه البيانات عريض أيضاً، وهى فى مجملها تزود بالإدراكات المتعلقة بالحجج اللاهوتية التى أمكنها تقديم الحماية الضرورية اللازمة لتأكيد أن الأخلاق المبنية على أساس عقيدة الخليقة يمكن أن تتجنب ميلها إلى التصريح باللامبالاة تجاه المواقف الأخلاقية- الاجتماعية الرجعية، أو على الأقل تلك التى عفا عليها الزمن. إلا أن هناك مندوباً واحداً على الأقل من تقاليد الطوائف قد أصدر مثل هذا البيان. كما أن المجال الجغرافى لهذه البيانات عريض أيضاً، وهى فى مجملها تزود بالإدراكات المتعلقة بالحجج اللاهوتية التى يمكنها تقديم الحماية الضرورية اللازمة لتأكيد أن الأخلاق المبنية على أساس عقيدة الخليقة يمكن أن تتجنب ميلها إلى التصريح باللامبالاة تجاه المواقف الأخلاقية الاجتماعية الرجعية، أو على الأقل تلك التى عفا عليها الزمن. كما أن دراسة هذه البيانات تجعل فى الإمكان تقدير حقيقة أن "التمييز العنصرى" قد أدين بمختلف طرق الاحتجاج اللاهوتى وهذه فراسة ترتبط بالسؤال عما إذا كانت الاختلافات حول الموضوعات الأخلاقية الاجتماعية هى موضوعات تؤدى بالضرورة إلى انقسام الكنيسة.

وفيما يتعلق بموضوع "التمييز العنصرى" وإدانته المصرح بها بواسطة (عقيدة الخليقة) نجد أن بياناً واحداً وثيق الصلة بها هو ذلك القرار الذى صدر عام ١٩٨١ عن مجلس الكنيسة اللوثرية الأمريكية... ومن المسلّم به أنه بتكوين الكنيسة الإنجيلية اللوثرية الجديدة فى أمريكا.. لم يعد هذا القرار ملزماً بالنسبة لأى كنيسة لوثرية أمريكية، ومع ذلك فإن القرار مازال يُبرِّر الدراسة المتأنية لسببين:

الأول أنه فى زمن كتابته، وبالنسبة للمدة التى ندرسها كان له وضع رسمى، وكذلك بصفة خاصة بسبب وضوحه وصلته الوثيقة بموضوعنا لتوضيح الحجة ضد "التمييز العنصرى" "والعِرقية" بتصريح من (عقيدة الخليقة).

يتبع قرار عام ١٩٨١ قرار المؤتمر العام الصادر سنة ١٩٨٠ والذى أدان "التمييز العنصرى" وأعلن يقول: "إن كل شهادة الكتاب المقدس فيما يتعلق بوحدة الخليقة الإنسانية، والفرص المتساوية لتنمية المواهب الإلهية، والعدل بين جميع الشعوب تم الاستشها بها لتؤيد معارضة "التمييز العنصرى".. وبالتالى فإن القرار يستشهد بعدد من الشواهد المتصلة بالموضوع وأولها ما جاء فى (أع ١٧ :٢٦) "وصنع من دم واحد كل أمة من الناس يسكنون على وجه الأرض" وواضح أن (عقيدة الخليقة) التى تُفهم كحقيقة تُوحّد كل الجنس البشرى، تُستدعى لكى تُعطى سلطاناً لإدانة "التمييز العنصرى". وعليه فإن الأخلاق التى تجيزها (عقيدة الخليقة) ليست بالضرورة عاجزة عن التصريح بمواقف أخلاقى ثورى يمكنه أن يتحدى (الوضع القائم) حيث أن اختباراً أعمق لهذا القرار يُشير إلى أن بعض التعديلات قد أجريت فى التجائه إلى (عقيدة الخليقة) بالمقارنة مع ترجمة أخلاقيات (الملكوت الثنائى) التى لاحظناها فى بيان الكنيسة الهولندية المُصلحة لجنوب أفريقيا.

والنقطة الأولى التى تصدم القارىء هى أن الإنجيل والنظام المخلوق (وبالتالى العالمين الخاصين بالأخلاقيات الملكوت الثنائى) ليسا منفصلين فى الكنيسة اللوثرية الأمريكية كما هو الحال على الأقل فى أقسام بيان الكنيسة الهولندية المصلحة المتصل مباشرة بموضوع "التمييز العنصرى". بل إن الخليقة لها علاقة تبادلية مع الإنجيل، والكريستولوچيا والوضع اللاهوتى مرتبطان مع البند الثالث من قانون الإيمان، وهذه العلامة المتبادلة واضحة بقدر ما يقتبس القرار أيضاً من الفقرات الكتابية الوثيقة الصلة بالكريستولوچيا (أفسس ٢ :١٤و١٥) أو بالحياة الجديدة فى المسيح (غل ٣ :٢٨) التى تساند إدانة "التمييز العنصرى". ويلاحظ فى مكان آخر أن "التمييز العنصرى" يجب رفضه بسبب طبيعة الكنيسة التى لن تسمح بأى شروط للاتحاد بين المسيحيين، بالإضافة إلى الاتفاق على إعلان (الكلمة) وممارسة الأسرار المقدسة.

وقد نرى فى هذه البيانات إشارة إلى أن الكنيسة اللوثرية الأمريكية قد تباعدت عن التوجه اللوثرى الأصيل نحو تأسيس أخلاقياتها الاجتماعية على (عقيدة

الخليقة) والفقرات المقتبسة يُرى أنها توحى بأن الكريستولوچيا والإنجيل وتعاليم الكنيسة قد استدعيت أيضاً لتعمل كمبررات للتصريح برفض "التمييز العنصرى"، أو ربما صارت تلك التعاليم تعمل كمعايير أقل مما كان اللجوء إلى (عقيدة الخليقة) تعمل فى الماضى فى بناء رد الفعل أو الحجة ضد "التمييز العنصرى"، وتعمل بالأكثر بما يمكن أن نسميه (دوافع أخلاقية) فتوقظ المؤمنين وتفتح أعينهم على شرور "التمييز العنصرى"، وتخلق أمراً إلهياً رسمياً غير محدود بالجهاد ضدها) لكنها لا تبنى بنفسها الحجة ضد "التمييز العنصرى"، أو تقترح كيانات اجتماعية لعلاجه.

ومع ذلك فإن تقديم مبررات إضافية محتملة لا تستلزم بالضرورة تغييراً جوهرياً فى النموذج الأخلاقى اللوثرى المتعلق بـ (الملكوت الثنائى). والالتجاء إلى (عقيدة الخليقة) أو أنظمة أو كيانات الخليقة كمبرر مبدئى ومعيار أخلاقى ليس أمراً مرفوضاً كما أن هذا العمل والتعليم الخاص بالخليقة ليس خاضعاً للفداء، والكريستولوچيا، والأوضاع التعليمية المشابهة.. وفى القرار موضوع دراستنا يظل الالتجاء إلى (الخليقة) كمبرر لإدانة "التمييز العنصرى" باقياً كما هو والمنطق والسلطان الخاص بهذه الحجة ليس متوقفاً على هذه المبررات الإضافية المؤيدة المستمدة من أوضاع عقائدية أخرى. والقضية ببساطة كما يوضحها القرار هى (أن الشهادة الكتابية بجملتها تساند معارضة "التمييز العنصرى"

فكل موضوع من الموضوعات العقائدية الرئيسية لشهادة الكتاب المقدس يمكن استدعائها بمفردها لتعطى التصريح بإدانة "التمييز العنصرى". وعليه فإنه يتبع ذلك -كما يبدو- أن محتوى هذه الموضوعات العقائدية المختلفة يجب أن ترتبط مع بعضها البعض بقدر ما يكون الالتجاء إلى هذه الموضوعات اللاهوتية الواضحة كتفويض ما يزال يُقدم نفس الاستنتاجات الأخلاقية (وهى أن "التمييز العنصرى" أمر شرير) وبالاختصار يعكس إقرار الإيمان النيقوى في أساسه أن عمل الله كأب (فى الخليقة) يتناغم مع عمله فى يسوع المسيح (فى الفداء) وعمله فى الروح القدس (فى التقديس) فالخليقة مرتبطة تبادلياً مع الفداء والتقديس بكل من قانون

الإيمان وبيان الكنيسة اللوثرية الأمريكية أيضاً.

وكون أخلاق (الملكوت الثنائى) تبدو متناسقة مع هذه القرينة اللاهوتية النيقوية يشار إليها بدرجات متفاوتة فى بيان الكنيسة اللوثرية بطرق أخرى. أولاً بقدر الارتباط المتبادل بين الخليقة والفداء، حتى إذا كان للمسيحيين أن يلجأوا إلى الكريستولوچيا أو العقيدة الكنسية كمبررات لإدانة "التمييز العنصرى" فإن المحتوى الأخلاقى لإلتجائهم لهذه الأوضاع لا يمكن أن يزودهم ببصيرة أعمق فى الموضوع، كما يمكن أن يتوصل إليه غير المسيحيين. فإن غير المسيحيين يمكنهم أن يكتسبوا بصيرة أخلاقية فى الأمر بفضل عيشتهم كجزء من الخليقة، وبقدر الارتباط المتبادل بين الخليقة والفداء فى محتواهما، فإن الحكمة الأخلاقية المستمدة من كل منهما متشابهة. وعليه فإن البصيرة الأخلاقية التى يكتسبها المسيحيون من الكريستولوچيا ستكون مرتبطة تبادلياً مع البصيرة الأخلاقية التى يستمدها غير المسيحيين من (الخليقة). وبالتأكيد فإن صميم الالتزام الخاص بأخلاقيات (الملكوت الثنائى) هو التأكيد على أن المسيحيين لا يمتلكون بصائر أخلاقية، أسمى من غير المسيحيين بل على العكس فإن موقفاً مثالياً مصلحاً متمركزاً فى المسيح. كما هو متجسد فى معظم البيانات التى تستند إلى عقائد وتقاليد تاريخية تثبت أن هناك أوقاتاً صعبة تظهر أن المسيحيين لم يكن لديهم بصائر أخلاقية أسمى من غيرهم بسبب إيمانهم فيما يختص بالقضايا المختلفة كما أن بيان الكنيسة اللوثرية الأمريكية يبدو أنه يختلف عن هذا (الإصلاح المتمركز فى المسيح) فى كونه -خلاف هذا الأخير- لا يدافع عن اختفاء الشرعية فى النماذج المستمدة من الكريستولوچيا وعلم الكهنوت أو أمر الإنجيل كوسائل للقضاء على "التمييز العنصرى"- لهذا ولأسباب أخرى سبق ذكرها- فإن أخلاقيات (الملكوت الثنائى) لا تبدو مستمدة من استناد الكنيسة اللوثرية الأمريكية إلى (عقيدة الخليقة) كمبرر أخلاقى يرتبط تبادلياً مع أوضاع لاهوتية أخرى مرتبطة بموضوع الفداء.

وهذه العلاقة التبادلية بين الخليقة والفداء تميِّز فعلاً استخدام الكنيسة اللوثرية الأمريكية لمبرر أخلاقى مستمد من الخليقة، عن النسخ التى تلجأ إلى أنظمة الخليقة

والتى تتمسك بأخلاقيات (الملكوت الثنائى) مثل ما نجده فى بيان الكنيسة الهولندية المُصلحة والبيانات الأخرى ذات الطرق المشابهة فى الجدل اللاهوتى والأخلاقيات الاجتماعية الرجعية المماثلة.. على أن افتراض مثل هذه العلاقة التبادلية بين الخليقة والفداء يبدو أن له عواقب أخرى.

سبق أن لاحظنا أن النقطة الحاسمة فى احتجاج الكنيسة الهولندية المُصلحة كانت (نظرية طبيعة الوجود) antology، التى عززت ذلك الاختلاف بما فيه حتى صفة الانعزالية البشرية المُعطاة لها فى الخليقة، وفى المقابل فإنها رغم أنها لا تذكر صراحة (نظرية طبيعة الوجود) فإن قرار الكنيسة اللوثرية الأمريكية يُثبت نوعاً مختلفاً من هذه النظرية لكى يوضِّح عقيدتها عن الخليقة. وهى تقر بأنه بدلاً من تمييز أو تقسيم البشر فإن الخليقة توحدهم.

من المسلم به أن هناك تأكيداً آخر مماثل قد قدمته الكنيسة الهولندية المُصلحة (جنوب أفريقيا) عام ١٩٧٤ والذى أشار إلى "وحدة وتكافل الجنس البشرى" على أن هذا التعزيز لا يلعب دوراً فى تفكير الكنيسة التالى فيما يتعلق بأنسب الكيانات السياسية لتنظيم العلاقات بين الأجناس فى أفريقيا، بل إن الاتهام فى هذه النقطة موجَّه إلى (نظرية طبيعة الوجود) التى لا تؤكد الوحدة بل الاختلاف.

إن قرار الكنيسة اللوثرية الأمريكية بتطبيق (نظرية طبيعة الوجود) لتأكيد وحدة البشر على موضوع "التمييز العنصرى" يمكن اعتباره كأحد عواقب الارتباط المتبادل بين الخليقة، وكل من الفداء والإنجيل فى قرارهم.

وهذا الارتباط المتبادل يستلزم ضرورة ألا تتعارض أنظمة الخليقة، و(نظرية طبيعة الوجود) المستخدمة فى تنمية (عقيدة الخليقة) مع الالتزامات المركزية فى الإنجيل، فالإنجيل يستبعد بوضوح كل الفوارق بين البشر. (غل ٣:٢٨.) وهى حقيقة يتضح جدال بولس بشأنها مع المسيحيين من أصل يهودى، فإذا كان المطلوب إيجاد علاقة متبادلة بين (عقيدة الخليقة) وبين هذا التفسير الخاص للفداء فإنها لابد أيضاً أن تعكس وحدة البشرية كما يقول بيان الكنيسة اللوثرية الأمريكية.

وهذه الملاحظات تساعد كذلك على شرح بيان الكنيسة الهولندية المصلحة (جنوب أفريقيا)، الذى لم يربط تبادلياً بين عالمىّ الخليقة والإنجيل، بل بالحرى تفصل بينهما وبذلك لم يعد محتوى الإنجيل مرتبطاً بـ (نظرية طبيعة الوجود) المُستخدمة فى تصوير (عقيدة الخليقة) وهذا الفصل واضح تماماً بقدر تأكيد (نظرية طبيعة الوجود) الواردة فى البيان على اختلاف الشعوب فى مقابل الدافع التوحيدى للإنجيل.

وهذا الاختلاف فى (نظريات طبيعة الوجود) المطبقة فى كلا البيانين اللذين ندرسهما هو سبب اختلافهما حول موضوع "التمييز العنصرى" فإن (نظرية طبيعة الوجود) السائد استخدامها فى الكنيسة الهولندية المُصلحة، وهى نظرية تُصوِّر الحقيقة فى صيغة اختلاف الأجناس، تساند التنمية المنفصلة لكونها تنسجم مع نظم الخليقة. وفى المقابل فإن الكنيسة اللوثرية الأمريكية (نظرية طبيعة وجود) تصوِّر الحقيقة فى شكل وحدة البشر، وبذلك تجد أن "التمييز العنصرى" يتصارع مع أنظمة الخليقة.

إذا كان الاختلاف حول "التمييز العنصرى" بين مجموعة صغيرة من الكنائس -على الأقل- راجع فى النهاية إلى الاختلاف فى (نظريات طبيعية الوجود) التى تستخدمها كل كنيسة لتنمية (عقيدة الخليقة)- وربما أيضاً إختلاف مفاهيم هذه النظريات المختلفة- فقد يتساءل المرء عما إذا كانت طبيعة الإيمان المسيحى مُعرَّضة للخطر بسبب عدم الاتفاق العقائدى فى الجدال حول "التمييز العنصرى".. وفى تلك الحالة يمكن للمرء أن يتكلم بحق عن "التمييز العنصرى" باعتباره قضية إيمانية يمكن أن تقسِّم الكنائس؟ يمكننا أن نسلِّم بأن هناك عناصر غير لاهوتية بما فيها درجات التسمك بالإيمان يمكن الآن أن تساهم فى الاختلافات بين الكنائس، لكن هل يمكن أن تنقسم الكنائس شرعاً حول موضوعات لا تتعلق باختلافات حول الأساس المنطقى للإيمان المسيحى أو خصائصه؟ يُصر الإصلاحيون على أن هذا لا يمكن أن يكون. ومن المحتمل أن يقال أن هناك اختلافاً لاهوتياً يكون موضع رهان، ذلك أنه برفض الارتباط المتبادل والتفريق بين الخليقة والفداء تكون الكنيسة الهولندية المُصلحة قد عرضت قانون الإيمان النيقوى للشبهات فى بيانها الصادر عام ١٩٧٤ ويمكن التوسع

في هذه النقطة عندما يدرك المرء أن البيان الأحدث الصادر عام ١٩٨٦ انبثق من بيان الكنيسة الهولندية المُصلحة بمنظور أكثر نقداً "للتمييز العنصرى" إذ ربط بين الخليقة والفداء برباط تبادلى أوثق مما فعلت فى بيان عام ١٩٧٤.. لكن دراسة المغزى المسكونى لوضع علاقة بين الخليقة والفداء مع عواقبها بالنسبة لوحدة الكنيسة أمر يتجاوز مجال هذا الكتاب.

بالإضافة إلى التعديلين الواردين فى الجدل الأخلاقى المبرر بواسطة (عقيدة الخليقة) اللذيّن لاحظناهما فى البيان اللوثرى، هناك تعديل ثالث متضمَّن، وهو بالتحديد نوع معين من "علم الإنسان" "انثروبولوچي" يبدو أنه يتبع منطقياً (نظرية طبيعة الوجود) الواردة فى الخليقة، والتى تستلزم هى فى ذاتها العلاقة المتبادلة بين الخليقة والفداء والإنجيل، فإذا كانت الخليقة المصوَّرة بواسطة (نظرية طبيعة وجود) التي تتحدث عن وحدة الجنس البشرى، إذاً يجب أن يُدرك الإنسان بصيغة عقلانية، أى أن الكائن البشرى يجب أن يفهم على أنه من الضرورى أن يرتبط وأن يتأثر بالبشر الآخرين وبيئتهم. وعلم الإنسان وصلته بطبيعة الوجود بالإضافة إلى وضع علاقة متبادلة بين الخليقة والفداء، تبدو ضمانات كافية لتأكيد أن الأخلاقيات التى تعزّزها (عقيدة الخليقة) لا تستلزم بالضرورة أن ينتج عنها مواقف أخلاقية رجعية أو حتى متحفظة.

والتعديلات الثلاثة التى لاحظناها فى بيان الكنيسة اللوثرية الأمريكية ليست مقصورة عليها، فبدراسة بيانات كنائس أخرى رسمية حول موضوع "التمييز العنصرى" والتى تعتمد على حجج لاهوتية مستمدة من (عقيدة الخليقة) لكنها لا تنزلق إلى مواقف رجعية أو محافظة فى الأخلاقيات الاجتماعية السياسية، نجدها تشير إلى أنها أيضاً قد قامت ببعض التعديلات، فمثلاً: (نظرية طبيعة الوجود) التى تؤكد وحدة أشخاص البشر تكمن وراء إدانة "التمييز العنصرى" بالإلتجاء إلى عقيدة أشخاص البشر فى قرار صادر من كنائس المسيح المتحدة فى نيوزيلندا عام ١٩٧٢ وقرار آخر صادر من الكنيسة الإنجيلية الكندية عام ١٩٨٦. وبالمثل فإن بيان ١٩٨٤ الصادر من الكنيسة الإنجيلية الألمانية فى بايرن يدين "التمييز العنصرى"

-وبتحديد أكثر- سياسة جنوب أفريقيا لإعادة التوطين بالقول أنها تتعارض مع نُظم الخليقة، لكنها تقول أيضاً أن "التمييز العنصرى" ملعون بشهادة وحدة جسد المسيح والمائدة المقدسة.. وبقدر تعارض جسد المسيح والممارسة المقدسة ونُظم الخليقة مع "التمييز العنصرى" فإنها لابد أن يكون لها بعض صلات القرابة مع بعضها البعض. وعليه فإنه كما صاغت الكنيسة اللوثرية الأمريكية كذلك صاغت كنيسة بافاريا مفهومها عن (عقيدة الخليقة) بحيث تكون محتوياتها مُتصلة ببعضها تبادلياً مع وضع مرتبط بعقيدة (الفداء).

وهناك أمثلة مشابهة تقدمها على الأقل ست كنائس أفريقية، والعديد من الكنائس الألمانية، فضلاً عن إعلان ١٩٦٦ الصادر من المجلس الميثودستى العالمى، وبيان ١٩٨٤ من الكنيسة المُصلحة فى اليابان، وبيان سياسى صادر عام ١٩٨٧ عن أفريقيا بواسطة الكنائس المعمدانية الأمريكية، وربما أيضاً قرار صدر عام ١٩٧٩ عن جنوب أفريقيا بواسطة مجلس الكنائس البريطانى. وعلى نطاق ضيق صدر قرار عن كنيسة كندا الإنجيلية عام ١٩٧١ (وهذا الأخير قد يُخضع عملياً الخليقة للفداء) وعليه فإن "التمييز العنصرى" فى جنوب أفريقيا قد أُدين بواسطة فى جنوب أفريقيا، والكنيسة المشيخية بجنوب أفريقيا، واتحاد الكنائس اللوثرية فى جنوب أفريقيا، وربما أيضاً فى إحدى المناسبات أُدينت بواسطة كنيسة مقاطعة الجنوب الأفريقى (إنجيليكانية) وكذلك مؤتمر كنائس كل أفريقيا- بالاستناد إلى (عقيدة الخليقة) وأن يكون ذا علاقة متبادلة مع الوضع المتعلق بكل من المادتين الثانية والثالثة من قانون الإيمان كتأكيد لموقفهم.. والخليقة والفداء مرتبطان تبادلياً بالتأكيد فى هذه البيانات واللجوء إلى الوضع الواحد كتبرير يحتمل أن ينتج عنه نفس النتيجة (وهى إدانة "التمييز العنصرى") كما تنتج عن الالتجاء إلى المواضع الأخرى. لكن البيانات تؤكد أيضاً أن الالتجاء إلى (عقيدة الخليقة) كمبرر حتى عندما تدرس الخليقة على انفراد بعيداً عن الموضوعات العقائدية الأخرى يكون كافياً للتصريح بإدانة "التمييز العنصرى"، وهذا الالتزام يشير إلى انسجام هذه البيانات مع شىء يشبه الأخلاقيات المؤسسة على نظم الخليقة وفكرة (الملكوت الثنائى) رغم

التجائها إلى أوضاع لاهوتية أخرى كمبررات تكميلية (ومن المثير ملاحظة -مرة أخرى- أنه فى أماكن ليس فقط الكنائس اللوثرية والإنجيلية، بل أيضاً الكنائس المُصلحة- تجد أنه من الممكن تأسيس أخلاقياتها الاجتماعية -لحد ما- باللجوء إلى (عقيدة الخليقة).

وهذه البيانات الصادرة من الكنائس الأفريقية، على أى حال تدرك من ذاتها أن التجاءها إلى (عقيدة الخليقة) يجب أن يستكمل بالعلاقات المتبادلة بينها وبين بعض الأوضاع اللاهوتية الأخرى لئلا تتشوه العقيدة والاستنتاجات الأخلاقية المؤسسة عليها كما يحدث فى حالة الكنيسة الهولندية المُصلحة.. وقد اتضح هذا الاهتمام بجلاء تام فى بيان اتحاد الكنائس اللوثرية فى جنوب أفريقيا حيث صدر تحدٍ لأولئك الذين يقولون إن مؤسسات المجتمع تُشكلها فقط القوانين الطبيعية دون تعريضها لمعيار محبة الله (كما تقول الكنيسة الهولندية المُصلحة). ومما يشير اهتماماً مماثلاً حقيقة أن (علم الإنسان) و (نظرية طبيعة الوجود) اللتان تتضمنان بوضوح خواص تدافع عنها الكنيسة المشيخية لجنوب أفريقيا صراحةً. ومن الواضح أن كل التعديلات فى الأخلاقيات المؤسسة على فكرة الخليقة التى حددناها فى بيان الكنيسة اللوثرية الأمريكية قد انعكست فى بيانات هذه الكنائس الأفريقية وذلك فى التصريح بأخلاقياتها التحررية والتقدمية.

دلالات لاهوتية ومسكونية

إن المعلومات التى قمنا بجمعها فى دراستنا لبيانات الكنائس حول "التمييز" تبدو ولا تبدو فى نفس الوقت إنها تدعم الحكمة التقليدية (بإعلان بارمن)، وقد لاحظنا ميلاً فى الرجوع إلى (عقيدة الخليقة) للحصول على تصريح بأخلاقيات محافظة بل ورجعية، كما أن هناك بالمثل ما يبدو أنه ميل من الأخلاقيات المُصرَّح بها باللجوء إلى الكريستولوچيا أو الأوضاع العقائدية المرتبطة بها إلى التوصل إلى مواقف أخلاقية اجتماعية متحررة بل ومتطرفة. إلا أن هناك استثناءات لهذه الميول التى تتحدى الحكمة التقليدية، وعليه فإن موقف الكنيسة الهولندية المُصلحة لجنوب

أفريقيا السابق لعام ١٩٧٤ يبدو أنه يُصرِّح بـ "التمييز العنصرى" بموجب شيء يشبه اللجوء إلى تاريخ الخلاص والإنجيل. وكما لاحظنا هناك عدد من البيانات تبرر شجب "التمييز العنصرى" أو تتخذ مواقفها المتحررة عن طريق اللجوء إلى (عقيدة الخليقة).

وحقيقة أن المرء يمكن أن يتعرف على إدانة "التمييز العنصرى" فى البيانات التى تستمد سلطتها من الكريستولوچيا، والإدانات المشابهة فى بيانات أخرى تستمد سلطتها من اللجوء إلى (عقيدة الخليقة) لها دلالات كثيرة ومثيرة فيما يتعلق بالأسئلة المختصة بوحدة الكنيسة.. وواضح أن الاختلافات اللاهوتية لا تستلتزم أن تتعرض للخطر فى المجادلات حول "التمييز العنصرى"، لأننا سبق أن قمنا بالتعرف على الكنائس التى تستمد سلطان مواقفها الواضحة بطريقة مشابهة للجدال اللاهوتى فى اللجوء إلى (عقيدة الخليقة) فمن جانب، سبق أن لاحظنا أن استخدام مثل هذا الأساس الشائع يستلزم ألا يكون "التمييز العنصرى" وضعاً معترفاً به. والأساس الوحيد للاحتجاج بأن الجدال حول "التمييز العنصرى" مرتبط بطبيعة الإيمان المسيحى وبالتالى هو يؤدى إلى انقسام الكنائس، يبدو أنه يتصل بالسؤال عما إذا كانت الكنيسة الهولندية المُصلحة لجنوب أفريقيا قد ميزت بين الخليقة والفداء لكى تُفسد الإيمان النيقوى، وربما يمكن توجيه هذا التساؤل إلى لاهوتيين لوثريين بعينهم.

وعلى الجانب الآخر، فإن هناك تقدير لحقيقة أن الاختلافات التى تدور حول طريقة المناقشة اللاهوتية لا تستلزم بالضرورة اختلافات حول سؤال ما إذا كان "التمييز العنصرى" له أمور تتعلق بوحدة الكنيسة بطريقة أخرى.

وفى ضوء هذا يمكن إقامة وضع أقوى للمجادلة بأن الاختلافات بين الكنائس فى اتجاهاتها اللاهوتية المتميزة للتعامل مع الأخلاقيات الاجتماعية لا تؤدى بالضرورة إلى تقسيم الكنائس، لأن هذه الاختلافات سواء كانت تستمد سلطانها باللجوء إلى (عقيدة الخليقة) أو إلى الكريستولوچيا يبدو أنه ليس لها نتائج عملية على الأقل

ليس فيما يتعلق بموضوع "التمييز العنصرى"، ويمكن أن يكون السؤال المناسب هو ما إذا كانت الاختلافات العقائدية التى ليس لها نتائج عملية مهمة بحيث تؤدى إلى انقسام الكنائس؟

وفوق ذلك فإن المعلومات يبدو أنها محل تساؤل فى جزء آخر من الحكمة التقليدية، فكثيراً ما تردد فى الدوائر المسكونية أن كل الفكر اللاهوتى مرتبط بالقرينة، وأن القرائن الثقافية والحضارية المختلفة تفرض وجهات نظر مختلفة فى كل من اللاهوتيات والأخلاقيات... لكن فى المواقف التى اتخذتها الكنائس الأفريقية الست فى جنوب أفريقيا فى إدانتها "التمييز العنصرى"، بالإشارة -على الأقل- إلى (عقيدة الخليقة) نجد بعض الأمثلة من كنائس في نصف الكرة الجنوبى تتخذ نفس الموقف الأخلاقى بالضبط (ولنفس الأسباب اللاهوتية) مثل إحدى كنائس العالم الغربى (الكنيسة اللوثرية الأمريكية) فضلاً عن أن "التمييز العنصرى" قد أدين باللجوء إلى الكريستولوچيا كمصدر للتصريح لكل من الكنيسة الأفريقية، وهى الكنيسة الإنجيلية اللوثرية فى تنزانيا، ومجموعة من المسيحيين الأمريكيين يُكونون المجلس القومى للكنائس فى الولايات المتحدة الأمريكية، وفى الحقيقة فإن الاختلافات فى القرائن الحضارية لا تبدو أنها تفرض مواقف متخالفة في اللاهوت والأخلاق.

السلالية (العرقية)

إن الدلالات اللاهوتية والمسكونية لبيانات الكنائس حول "التمييز العنصرى" تتفق كثيراً مع بياناتها حول (العِرقية) فكما لاحظنا فى بيانات معينة ضد "التمييز العنصرى" فكذلك تُستخدم هنا بعض الحجج الأخلاقية التى تبررها (عقيدة الخليقة) كوسيلة للتصديق على البيانات التى تُدين "العِرقية".

وهناك فحص لهذا الموضوع فى الملحق، ووثائقه، تُشير إلى أن هذا النوع من الإجماع الذى لاحظناه فى بيانات الكنائس حول "التمييز العنصرى"ربما يكون أكثر وضوحاً فى البيانات المُتعلقة بالعِرقية، فيمكن للمرء أن يُحدِّد إدانات (العِرقية) فى

بيانات جميع الطوائف الرئيسية تقريباً، بما فيها الكنيسة الكاثوليكية والكنائس الأرثوذكسية الشرقية والحركة التجديدية المسيحية، فمثلاً إن إدانة هذه الممارسة مُسجلة فى المجمع الفاتيكانى الثانى كما أن فى كنيسة الروم الأرثوذكس العديد من بيانات الكنيسة المسيحية (تلاميذ المسيح) بل إن الحركة الإنجيلية نفسها مُمثلة فى هذه الإدانات مثل (كنيسة الإخوة المينونيت) فى عام ١٩٦٣و ١٩٦٦) وكنيسة (الإخوة فى المسيح) عام ١٩٦٣ و١٩٦٤ و١٩٧٢ و (الرابطة القومية للإنجيليين بالولايات المتحدة الأمريكية عام ٦٣ و٦٤ و٦٨، والسنودس المسكونى المُصلح عام ١٩٦٨ و .١٩٨ و١٩٨٤. وكلها مرتبطة ارتباطاً طبيعياً بالحركة الإنجيلية.

وشمول هذه الحملة ضد (العرقية) واضح أيضاً جغرافياً بقدر ما يستطيع المرء تحديد هوية التقارير الوثيقة الصلة بالموضوع والصادرة فعلاً من المنظمات الكنسية فى كل قارات العالم، ففى أمريكا اللاتينية مثلاً أدينت هذه الممارسة بواسطة الكنيسة المشيخية المُصلحة فى كوبا وفى آسيا أدينت بواسطة المؤتمر المسيحى الأسيوى، كما تظهر بيانات ضد (العرقية) أيضاً فى المراحل السابقة للفترة موضوع البحث- رغم أنها لم تكن موضع اهتمام بالنسبة للكنائس الوطنية خارج أمريكا الشمالية حتى السبعينات (باستثناء الكنيسة الحرة المتحدة الإسكتلندية).

ورغم هذا الإجماع الواسع فالاختلافات تبرز، فهناك آراء مختلفة حول دور الدولة فى محاربة (العرقية)، والجدير بالذكر فى هذا الخصوص بيان صدر عام ١٩٨٢ عن مجمع الأساقفة (الكاثوليك) فى هولندا، الذى انتقد تدخل الحكومة فى هذا المجال- وهناك مجال آخر للتشعب والاختلافات بين التقارير، والذى يرجع إلى اختلاف الوسائل التى تستخدمها للحصول على التصريح بالإدانة العامة للسياسة العرقية فإن عدداً كبيراً من هذه التقارير يؤسِّس موقفه الأخلاقى المنفتح والإصلاحى لإدانة (العرقية) على المادة الثانية من قانون الإيمان. فإن كنائس مختلفة عن بعضها كمؤتمر الأساقفة الكاثوليك لجنوب أفريقيا، والكنيسة الرومانية الأرثوذكسية، ومؤتمر لامبيت عام ١٩٦٨، وسنودس كنيسة ميسورى اللوثرية والاتحاد المعمدانى العالمى- كلها أدانت (العرقية)- وذلك ارتكازاً على موضوعات متعلقة بها مثل العمل

الفدائى للمسيح، ووصية وأوامر المسيح، والإنجيل، ومعيار مثال المسيح.

والجدير بالملاحظة بصفة خاصة فى هذا الخصوص، بيان مجلس الكنائس العالمى فى اجتماع (أو بسالا Uppsala) الذى صرّح بأن التمييز العِرقى قد أنكر الإيمان المسيحى.

وهناك عدد كبير من البيانات حول هذا الموضوع تحصل على سلطان موقفها بواسطة هذا النوع من الاستناد إلى الكريستولوچيا أو الإنجيل بالارتباط مع إشارات إلى بعض الموضوعات اللاهوتية المتعلقة بـ (عقيدة الخليقة) وبعقائد الكنيسة- فى ثمان حالات على الأقل -مثل المعمودية أو الأخرويات، ويظهر مثل هذا الاتجاه فى عدد لا يُستهان به من بيانات مجلس الكنائس العالمى الصادرة من انعقاد مؤتمرى (نيودلهى) و (أوبسللا) كما أنها منعكسة فى بيانات مجلس الكنائس البريطانى و"الاتحاد المعمدانى العالمى، والاتحاد العالمى للكنائس المُصلحة، وفى بيانات مُقدَّمة من ممثلين للتقليد اللوثرى مثل بيان ١٩٧٩ الصادر من كنيسة النرويج، وقرار اجتماع الاتحاد العالمى اللوثرى المنعقد عام ١٩٦٣ بالإضافة إلى ما جاء فى بعض البيانات الكاثوليكية مثل الاجتماع الثانى للفاتيكان وبيانات أعوام ١٩٦٦ و١٩٦٨ و١٩٧٦ الصادرة من المؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك والكنيسة الميثوديستية مثل كنيسة الميثوديست في ماليزيا ، والكنيسة الموراڤية مثل الكنيسة الموراڤية في الولايات المتحدة الأمريكية الإقليم الشمالي، وكنائس الإخوة مثل كنيسة الإخوة في المسيح وفى الولايات المتحدة، مثل كنيسة المسيح المتحدة فى الولايات المتحدة الأمريكية، قد أصدرت هى الأخرى إدانات ضد (العرقية) بمثل هذا النوع من الحجج.

وهذا النوع من العلاقة المتبادلة لمختلف الحجج اللاهوتية للتصريح بإدانة (العرقية) تصل إلى أقصى مداها فى البيانات التالية التى تستشهد بأوضاع لاهوتية من المواد الثلاث لقانون الإيمان، وعلى الأقل بعض بيانات مجلس الكنائس العالمى فى انعقادات "ايفانستون Evanston" و "نيودلهى" وبيان سياسى حول الشرق

الأوسط من المجلس الوطنى لكنائس الولايات المتحدة الأمريكية، وإعلان ١٩٦٦ من مؤتمر المجلس الميثوديستى العالمى، وقرار ١٩٧٩ الصادر من الكنيسة المشيخية فى الولايات المتحدة الأمريكية حول موضوع (كلوكلوكس كلان) وقراريّ ١٩٦٣ و١٩٨١ الصادرين من الكنيسة المسيحية (تلاميذ المسيح)، وقرار ١٩٨٤ الصادر عن انعقاد المؤتمر اللوثرى العالمى، وبيان ١٩٧٦ الصادر من الكنيسة اللوثرية الأمريكية، وبيان ١٩٦٤ الصادر من الاتحاد العالمى للكنائس المُصلحة، وإعلان ١٩٦٨ الصادر من الكنيسة المسيحية المُصلحة فى أمريكا الشمالية، وبيان سياسى للكنائس المعمدانية الأمريكية، وقرار ١٩٨٥ حول الانفتاح، والتأكيد الصادر من كنيسة المسيح المتحدة بالولايات المتحدة الأمريكية، وربما أيضاً الرسالة الرعوية الصادرة عام ١٩٧٩ من المؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك بالولايات المتحدة، والمنشور البابوى العام الصادر عام ١٩٨٧ عن البابا يوحنا بولس الثانى، والقرار الصادر عام ١٩٧١ حول موضوع (العرقية) من الكنيسة الإنجيلية فى رينلاند، والاعتماد فى هذه البيانات على دعاوى مستمدة من البند الثالث من قانون الإيمان، يُميز العديد من البيانات الأخرى بما فيها قرارات صدرت فى أعوام ١٩٦٩، ١٩٧٧، ١٩٧٩ من كنيسة المسيح المتحدة فى الولايات المتحدة الأمريكية، بالإضافة إلى بيانات مختارة من اجتماعات مجلس الكنائس العالمى فى نيودلهى وأوبسالات التى تُصرِّح بإدانة (العِرقية) باللجوء فقط إلى العقائد الكنسية أو الأخرويات. ومؤتمر المجلس العالمى لكنيسة الميثوديستى، والتفويض بالتعامل مع موضوعات اليوم المستمدة من (علم الكنيسة الميثوديستى) وبالتحديد التأكيد على التجول فى التراث الوسلى.. وبطريقة مرتبطة بذلك هناك مناقشة تكشف بصفة خاصة الحجة ضد (العِرقية) والتمييز بين الجنسين (الذكر والأنثى) تظهر فى قرار ١٩٨٥ المختص بكنيسة (ديزموند توتو) صادر عن الكنيسة الأسقفية فى الولايات المتحدة الأمريكية، وهى تستمد سلطان موقفها بالالتجاء إلى مثال هذا القديس المسيحى الحديث، فهل يمكن لطريقة المناقشة هذه أن تكون دالة على الروح اللاهوتية الشعبية للطائفة الإنجليكانية (على الأقل تراثها الشامل)؟.

وبالإضافة إلى هذه البيانات وعدد آخر منها قد فشل فى تقديم أى أساس

لاهوتى منطقى لموقفها يمكن للمرء أن يُحدِّد عدداً قليلاً من البيانات التى تعرض ضروباً أخرى من المجادلات اللاهوتية لإدانة (العرقية) فتبنى بعض التقارير رأيها عن طريق الإلتجاء إلى (عقيدة الخليقة فقط أو عقيدة أشخاص البشر)، ومن هذه البيانات صدر عدد منها عن مجلس الكنائس البريطانى، والكنيسة الإنجيلية فى ألمانيا وكنيسة النرويج، وسنودس الكنيسة اللوثرية فى ميسورى، والكنيسة المُصلحة فى أمريكا، الكنيسة الإنجيلية الكندية، والكنائس المعمدانية الأمريكية، وكنائس المسيح المتحدة فى نيوزيلندا وأيضاً رسالة رعوية صدرت عام ١٩٧٦ فى العيد المئوى للكونفيدرالية، الكندية عن المؤتمر الكاثوليكى الكندى، والمنشورات البابوية العامة بعنوان "السلام على الأرض" Pacem in Terris (١٩٦٧) وفى معظم هذه البيانات ترتبط (الخليقة) مع النداء بمعنى ما فمثلاً يستبعد المنشور البابوى العام الأخير التمييز على أساس طبيعة البشر كما خلقهم الله، مؤكداً أيضاً على التمييز بين المملكتين، كما أضيف أيضاً أن الحرب ضد المظالم الحالية تستمد سلطانها من الإنجيل. بل إنه يمكن كذلك قراءة كلا المنشورين البابويين العامين فى هذه النقطة كأنهما يعبِّران عن رأى قريب إلى ميل المجمع الفاتيكانى الثانى- وخاصة في منشور Gaurdium Spes- إلى إخضاع (الكيانات الطبيعية ذات العلاقة بعلم الوجود) إلى النعمة، فإذا كان هذا حقاً هو موقف المنشورين البابويين العامين فستكون إدانة (العرقية) مؤسَّسة بالكامل على أساس الإنجيل، وعلى أساس الخليقة فى ضوء الإنجيل. على أن هذين المنشورين البابويين لا يذكرا هذه النقطة صراحة.

فالبابا- فى كلا المنشورين العامين يحث المسيحيين على (غرس روح مسيحية) أو (مبادىء مسيحية) فى قوانين المجتمع. إلا أنه ليس هناك وضع لاهوتى يهدف إلى أفكار أن مناهضة العرقية يمكن أن تتعارض مع (الروح المسيحية) وبعد أن أكد كلا المنشورين على استقلالية المجال المدنى انتقلا إلى إدانة (العِرقية) فى بعض النقاط باللجوء إلى (عقيدة الخليقة) دون الاعتماد على الإشارة إلى الفداء، والتأثر الواضح به على أقل القليل، فإن غموض مفهوم المنشورين البابويين فيما يتعلق بالطبيعة المُحددة للعلاقة بين الخليقة والفداء يسمح لها بأن تُقتبس كدليل على أنه

طالما لم تنفصل الخليقة انفصالاً تاماً عن الفداء فإن (عقيدة الخليقة) يمكن أن تقف وحدها لدعم الاستنتاجات الأخلاقية الأكثر تحرراً وتقدماً. ونفس هذه الملاحظات يمكن تعزيزها على الأقل ببعض البيانات التى سبق أن لاحظناها والتى لجأت إلى كلٍ من الخليقة والفداء (فى محاولات منفصلة) تجعل من العرقية أمراً مقدساً ويقدم بيان صدر عام ١٩٦٧ من (سنودس ميسورى للكنيسة اللوثرية) مثالاً أكثر وضوحاً لطبيعة العلاقة المتبادلة بين الخليقة والفداء التى افترضتها التقارير الأخرى، فيرى السنودس أن (الخليقة) أيضاً يجب فهمها على ضوء عمل وكلمات يسوع المسيح، وقد يتكلّم المرء هنا عن نوع من الأولوية التى تعتمد على سبق التعرف على الفداء قبل الخليقة، لكن كيانات الخليقة المتعلقة بنظرية علم الوجود يبدو أن لها كمالها الخاص بغض النظر عن أى اعتبار لقوة الإنجيل المُغيِّرة.

ونظرية (علم الوجود) أو علم الإنسان المتضمنة فى هذه التقارير من المثير تحديد هويتها ، فإن هناك تقريراً لقادة الكنائس فى جمهورية ألمانيا الديمقراطية زعم أنه يجب مواجهة (العرقية) لأنه "عن طريقها" يتم إنكار دور البشر كشركاء أعطاهم الله" وقد أُعطيت الخليقة هنا مفهوماً بطريقة تعبِّر عن وحدة أشخاص البشر بمعنى أنهم جميعاً لهم عمل مشترك ودعوة وطبيعة واحدة كشركاء مع بعهضم البعض، ويبدو إننا سنجد هذا التأكيد على وحدة البشر مُعبراً عنه فى (نظرية علم الوجود) المتضمنة والكامنة أساساً فى جميع التقارير التى تصوِّر (عقيدة الخليقة) بطريقة لا تجعلها تتصارع مع عمل الله الفدائى... ونفس (نظرية علم الوجود) مذكورة بوضوح فى عدد آخر من المستندات التى تدين (العرقية) باللجوء إلى بعض الأوضاع المستمدة من المادة الأولى من قانون الإيمان. والأمثلة على ذلك تشمل قرار سنة ١٩٧٢ الصادر عن كنائس المسيح المتحدة فى نيوزيلندا ، وقرار سنة ١٩٨٤ حول العلاقات بين الأجناس صادر من مجلس الكنائس البريطانية، وإعلان عام ١٩٦٦ الصادر عن المؤتمر الميثوديستى العالمى.

والافتراضات المتعلقة بعلم الوجود التى ذكرها بيان سنودس الكنيسة اللوثرية بميسورى (رغم أنه قد تم تجاهله فى الكنيسة على نطاق واسع الآن) ليست أقل إثارة

فإنه من المؤكد أن "تعليم الكتاب المقدس المتعلق بالخليقة لا يلغى التغييرات الجارية فى عالم المخلوقات، وعليه فإن البيان يدل على انفتاح فى عمل الخليقة أو تغيير فى أنظمتها وهو نوع من (علم الوجود) الذى يستطيع أن يضمن أن الالتجاء إلى (عقيدة الخليقة) كمبرر لموقف أخلاقى لا يُعزِّز بالضرورة الوضع القائم.

وواضح من هذه البيانات أن الحكمة التقليدية المرتبطة بإعلان بارمن قد تم التشكك فيها، فإن الأخلاقيات التى يتم التصريح بها بواسطة (عقيدة الخليقة) يمكن فى الحقيقة أن تقود إلى استنتاجات ثورية وتحررية، وبالمثل يمكننا أن نحدد، فى مواقف الكنائس من حقوق المرأة، مواقف متحررة حول هذا الموضوع تستمد سلطانها -جزئياً على الأقل- من (عقيدة الخليقة)- انظر مثلاً البيانات الصادرة من مؤتمر أمريكا اللاتينية البروتستانتى، الميثاق المعمدانى الجنوبى فى الولايات المتحدة الأمريكية، الاتحاد اللوثرى العالمى، الكنيسة اللوثرية الأمريكية.

كما أننا نلاحظ فى هذه البيانات أنه لكى تضمن أن اللجوء إلى (عقيدة الخليقة) لا ينزلق بالضرورة إلى أخلاقيات رجعية فإن بعضاً من التعديلات الثلاثة التالية على الأقل قد تم عملها لتصبح مناسبة للآتى: أ- الربط بين الخليقة والفداء ربطاً تبادلياً (وهما العالمان لأخلاقيات الملكوت الثنائى) إلى حد أن يتم فهم الفداء كإعادة خلق أو استعادة كيانات الخليقة.

ب- تفسير نظم الخليقة بحيث ترتبط تبادلياً مع الإنجيل ولا تتصارع معه (وارتباطاً بهذا يمكن أن تعمل (نظرية علم الوجود) لنقل الفكرة القائلة بأن أنظمة الخليقة جارى العمل فيها أو مازالت تنمو وتتغير).

جـ- التحدث عن الشخصيات البشرية بطريقة تُثبت أنها بالطبيعة مرتبطة ببعضها وبيئتها.

ويمكن الحصول على تفصيل أوفى عن الأهمية المسكونية واللاهوتية لهذه النقاط الثلاث فى الفصول التالية وفى الاستنتاج الختامى.

وعلى أى حال فإن البيانات التى تدور حول (العرقية) هامة أيضاً للتشكيك فى الحكمة التقليدية التى تؤكد أن القرينة تلعب دوراً حاسماً فى اللاهوتيات والأخلاقيات.. وبذلك نكون قد تحققنا من هوية كل من الكنائس الغربية (مثل كنيسة النرويج) وكنائس أوربا الشرقية التى تشترك فى إدانة (العرقية) وتعتمد فى ذلك على نفس النوع من التفويض اللاهوتى. وفى هذه الحالات هناك تراث مشترك -على الأقل- يبدو أكثر تأثيراً من القرينة الحضارية للكنيسة. وبالمثل فإننا نجد أن الكريستولوچيا تدين العرقية بواسطة كنائس من بيئات حضارية متميزة فى جوهرها، فمثلاً كل من مؤتمر أساقفة الكنيسة الكاثوليكية بجنوب أفريقيا ومؤتمر الكنيسة المسيحية (تلاميذ المسيح) يشتركان فى طريقة الجدل اللاهوتى والأخلاق العامة بالرغم من تميز بيئتهما الحضارية فى أفريقيا وفى أمريكا الشمالية.

على أنه، فى تحليل ختامى، ربما كانت أهم الملاحظات التى تُقدَّم عن دراستنا للبيانات موضع الدراسة فى هذا الفصل هى أنه قد نجد إجماعاً فيما يتعلق (بالعرقية) وإلى حد ما "بالتمييز العنصرى" والإجماع الطاغى هو اعتبارها شروراً يجب على الكنيسة أن تدينها، وبالتأكيد قد تكون هناك خلافات بين الكنائس فيما يتعلق بالاستراتيجية اللازمة لوضع حد لهذه الشرور، وقد سبق أن لاحظنا مثلاً المناقشة حول قابلية تطبيق العقوبات الاقتصادية ضد جمهورية جنوب أفريقيا كوسيلة، لمقاومة "التمييز العنصرى".. ومع ذلك فإن الاتفاق على المبادىء كان بالإجماع التام على (العرقية) ويمثل إجماعاً واقعياً لدرجة أن المرء يغويه الكلام عن نوع من الإجماع الكُلى حول هذين الموضوعين، وفى ضوء ذلك فإن حقيقة أن الكنائس تعتمد على مبررات لاهوتية مختلفة للتوصل إلى هذه المواقف تتزايد أهميتها وتوحى بأن الخلافات اللاهوتية التى تخص الأخلاقيات قد لا تستدعى الشك فى الإجماع الكلى للكنائس، ومن ثم فإن هذه الخلافات لا تكون مدعاة لتقسيم الكنيسة.

الفصل الثاني

التنمية الاقتصادية والبطالة

كانت الكنيسة منذ نشأتها مهتمة بمساعدة الفقراء، ومعاونة أولئك الذين يعيشون في ظروف اقتصادية غير مواتية (غل ٢: ١٠، ٢كو ٨: ١-٥، يع ٢: ١٥ و١٦. متّى ٢٥: ٣٥-٤٠، إش ٥٨: ٦-١٠) وكان هناك اتفاق عام في المجتمع المسيحي التاريخي على أن هذا يُعتبر تفويضاً للأخلاقيات المسيحية، حيث نجد في الملحق بحثاً مرتبطاً بالتنمية الاقتصادية يجعل من هذا الوضع الشائع أمراً واضحاً جلياً وبنفس القدر الذي تظهره كل بيانات الكنائس المتضمنة بعض الاهتمام على الأقل بمشكلة المساواة الاقتصادية، إن لم تكن مساعدة الفقراء مالياً. كما تُشير الملاحق أيضاً إلى أن الاهتمام الموجّه إلى مشكلة مساعدة المحتاجين اقتصادياً عن طريق وسائل التنمية الاقتصادية الدولية هي مشكلة يواجهها المسيحيون بطريقة اقتصادية في قرينة الزمالة المسيحية الدولية، وقد واجه عدد قليل نسبياً من الكنائس المحلية هذا الموضوع، وهذه كلها تقريباً من كنائس أوربا أو أمريكا الشمالية (وقد لقى هذا الأمر اهتماماً خاصاً من كنيسة النرويج). وهناك نموذج لافت للنظر فيما يتعلق بتاريخ هذه البيانات ومواقع الكنائس التي أصدرتها فإن المنظمات الكنسية القليلة في نصف الكرة الجنوبي التي واجهت الموضوع بتوسع فعلت ذلك قبل منتصف السبعينات، ومنذ ذلك التاريخ لم تشرِ كنائس آسيا وأفريقيا إلى هذا الموضوع إلا نادراً (باستثناء مؤتمر كنائس "كل أفريقيا" في عام ١٩٨١) وفي المقابل، لم تبدأ المنظمات الكنسية في أمريكا الشمالية وأوربا في تناول الموضوع إلا في منتصف السبعينات، فيما عدا أربع طوائف أمريكية أو نحوها كانت قد واجهته في بداية السبعينات وكذلك في الستينات وهي: كنيسة المسيح المتحدة، الكنيسة اللوثرية في أمريكا، وكنيسة المينونيت، وربما يضاف أيضاً المؤتمر العام لكنيسة المينونيت والكنيسة المسيحية (تلاميذ المسيح) ومنظمات مسكونية قومية مثل المجلس القومي لكنائس الولايات المتحدة الأمريكية، ومجلس الكنائس البريطاني، والتكتلات

الدولية مثل مجلس الكنائس العالمى، والسنودس المسكونى المُصلح، والكنيسة الكاثوليكية.

وهذه النماذج الواردة فى بيانات الكنائس التى تتعلّق بالتنمية الاقتصادية هى مؤشرات عن عدم الاتفاق داخل المجتمع المسيحى فيما يتعلق باستراتيچيات مساعدة المعوزين اقتصادياً وبصفة خاصة عندما تواجه الكنائس بتحدى مساعدة شعوب وأمم ومناطق بأسرها وليس فقط مجرد أفراد.

فمنذ نهاية فترة الاستعمارعلى الأقل، إن لم يكن منذ بدايتها، كان التجاوب المعقول للتحدى الذى وضعته المواجهة مع المعوزين اقتصادياً- وخاصة أولئك المقيمين فى نصف الكرة الجنوبى- هو تأييد البرامج المتكاملة للتنمية الاقتصادية للمناطق المتخلفة، وقد برزت فى السنوات الأخيرة خلافات بين خبراء التنمية تتعلق بالوسائل اللازمة لتنفيذ التنمية الاقتصادية فى تلك المناطق المتخلفة، وعليه فليس من المُستغرب أن تكون هذه الخلافات قد انبثقت أيضاً بين المسيحيين، وهذه الخلافات التى تتعلق معظمها بأصلح النماذج للتنمية الاقتصادية تنعكس بدورها على تناول بيانات الكنائس لهذا الموضوع.

والنماذج الأصلية للتنمية الاقتصادية تميل إلى أن تعكس عمل النماذج الأولية للأنظمة الاقتصادية الرأسمالية، ويمكن أن يكون أفضل وصف لها هو تعبير: "نقل التكنولوجيا". ولتسهيل الرجوع إليها- نظراً لأن هذه النماذج تُمثِّل المداخل الأولى إلى التنمية فسوف نُشير إلى هذه المداخل باعتبارها النماذج القديمة للتنمية.

والافتراضات الكامنة خلف هذا النموذج الأقدم هو أن الأمم والشعوب المتخلفة تحتاج إلى تكنولوچيا متقدمة لكى ترفع مستوى معيشتها، وعليه فمن المحتم أن تكون البلاد الصناعية ومؤسساتها الدولية- وهى عادة الدول الغربية التى توصلت إلى هذه التكنولوچيا المتقدمة- هى التى تستطيع أن تقدمها إلى الدول المتخلفة.. والتكنولوجيا المستخدمة فى الدول الصناعية قد أُعدت خصيصاً لتناسب احتياجاتها وملابساتها، وعليه فهى ليست ملائمة اقتصادياً الآن- إلا عندما يحدث أن تقوم

المؤسسات الدولية أو الرأسماليون الذين يمتلكون هذه التكنولوچيا بتطويعها لتتناسب مع الاحتياجات المحلية للدول المتخلفة، وعندها يمكننا أن نتكلم عن نموذج التنمية الاقتصادية هذا باعتباره (نقل التكنولوچيا) فالتكنولوچيا الغربية تنتقل مباشرة إلى الأمم المتخلفة.

ولا شك أن بواعث ومبررات الحكومات وقادة المؤسسات التى قدمت تكنولوجياتها للشعوب المتخلفة كانت فى بعض الحالات إنسانية أو متأصلة فى قناعتهم الدينية، وهذا أمر مؤكد بالنسبة لبيانات الكنائس التى صدر كثير منها قبل هذه الحقبة والتى نادت بالاستخدام المباشر للتكنولوچيا كوسيلة للتنمية، وقد دافع عنها قرار اجتماع المؤتمر اللوثرى العالمى الصادر سنة ١٩٦٣ واجتماعان قديمان لمجلس الكنائس العالمى، وعن الكنيسة المشيخية المصلحة فى كوبا، وربما كان منها أيضاً بيان ١٩٦٩ الصادر من مؤتمر كنائس "كل أفريقيا" واستخدمت تلك البيانات مختلف الحجج اللاهوتية فى التصريح بهذا الموقف الموحَّد نسبياً- فكانت الدعوة لنقل مثل هذه التكنولوچيا مؤسَّسة على مبادىء مختلفة (الحياة الجديدة فى المسيح -محبة الالة- الإنجيل- فهم البشر كوكلاء على الخليقة- أو على وجهة نظر متطلبات الناموس الطبيعى).

ولقد لاحظت أن الدافع الفعال لهذه النماذج القديمة من التنمية يميل لأن يكون هو الطريق الذى تعمل به الأنظمة الرأسمالية، حيث يتواجد أولئك الذين لديهم التكنولوچيا المتاحة، ومن المؤكد أن هذا المبرر الذى يوحى به الاقتصاد لتشجيع صاحب التكنولوچيا القائمة على إشراك الآخرين فيها ليس متضمناً فى أى من بيانات الكنائس التى تدافع عن النماذج القديمة للتنمية، ومع ذلك فإن الأرباح التى يمكن أن تجنيها التكنولوچيا عن طريق إشراك الدول المتخلفة تعد أمراً واضحاً.

وإذا ما دخلت المؤسسات إلى الدول المتخلفة، أو باعت لها تكنولوچيتها فإنها بذلك تفتح فوراً أبواباً محتملة فى تلك الدولة لكى تصبح سوقاً ثانوياً لماتنتجه التكنولوچيا، كما أن القرب من مصادر المواد الخام واليد العاملة الرخيصة والضوابط

الأقل تشدداً فى البلاد المتخلفة تجعلها موقعاً أكثر جذباً بالنسبة لأصحاب التكنولوچيا يمكنها أن تستقر فيها، وعليه فإن دافع الربح قد لا يكون أقل المبررات التى توحى بهذا النوع الأقدم من التنمية، فإن هذا المبرر يمكن أن يكون السبب فى الاهتمام بنقل التكنولوچيا إلى البلاد المتخلفة ليس فقط بواسطة النظم الاقتصادية الرأسمالية الغربية بل أيضاً بواسطة الدول الاشتراكية.

على أنه يمكن أن يكون هناك مبرر آخر أكثر مكراً كامن خلف هذا النموذج فإن نُقاده يدّعون أن نقل التكنولوچيا يُساعد على نوع جديد من الاستعمار، ووجود علاقة اعتماد دائم بين المعطى والمستقبل، وطالما لا تُبذل جهود لتنمية التكنولوچيا الأهلية الفطرية فى البلاد المتخلفة فستظل هذه معتمدة على الدول الصناعية والمؤسسة الدولية لكى تحافظ على صناعتها التى تم تنميتها حديثاً وتعمل بكفاءة.

كما يلاحظ النقاد أنواعاً أخرى من إساءة الاستعمال التى يقال أنها تتبع هذا النموذج القديم للتنمية فإن الفاعلية الناتجة عن الاستعمار الجديد التى يخلقها استيراد التكنولوچيا تقود إلى نفس النتائج التى أدَّت إليها الصيغة السابقة من الاستعمار، وعليه فإنه بالإضافة إلى استيراد التكنولوچيا الغربية فإن البلاد المتخلفة سوف تستورد أيضاً القيم الاجتماعية للغرب أو الكتلة الاشتراكية التى ترتبط بهذه التكنولوجيا، وتكون النتيجة احتمال أن تتخذ البلاد المتخلفة حلولاً وسطاً لنسيجها الاجتماعى فتستورد أمراض التلوث والأنماط الاستهلاكية وإساءة استخدام الكحوليات وغيرها بدلاً من نسيجها الاجتماعى الأصيل.

ونظراً لأن التكنولوچيا التى تُنقل هى فى معظمها مجهزة لتلائم الحضارة الغربية ونادراً ما يتم تعديلها لكى تلتقى بالاحتياجات المحلية الوطنية، فكثيراً ما يثور الاحتجاج بأنه من غير المحتمل أن تُبنّى احتياجات السكان الحقيقية. حقاً إن المستشارين ذوى الفكر الرأسمالى الذين يُشغِّلون هذه التكنولوجيا سوف ينضمون إلى النخبة المختارة من المديرين الفنيين وصفوة العلماء فى البلاد المتخلفة، وهناك بعض الشواهد التى توحى بأن هذه هى نتيجة مساعدات التنمية لكثير من البلاد أى

أنها فى النهاية تساعد على أن يزداد الأثرياء ثراءً وأن يزداد الفقراء فقراً.

نماذج وطنية حديثة:

ونظراً لقوة هذه الانتقادات، فليس من المُستغرب أن تكون الكنائس قد تأثرت بها خصوصاً فى بعض البيانات الحديثة الصادرة عن اجتماعات مجلس الكنائس العالمى وذلك منذ المؤتمر المسيحى الأسيوى فى عام ١٩٧٣ وهذه الانتقادات تعكس تشابهاً كبيراً بتلك الانتقادات التى تقدمها حركة "لاهوت التحرر"، ولذا فإنها بدورها يبدو أنها تعكس تأثير حركة "لاهوت التحرر" على الحركة المسكونية.. وتجاوباً مع هذه الانتقادات يجد الإنسان نماذج جديدة للتنمية مستجدة فى البيانات الأحدث وهى نماذج تتعارض مع الأفكار القديمة للتنمية- ضمنياً إن لم يكن صراحة- باعتبار أنها نقل التكنولوجيا إلى البلاد المتخلفة.

وليس من السهل وصف مكونات هذه النماذج الجديدة وصفاً كاملاً، وقد استخدمت تعبير (الوطنية) فى العنوان الفرعى كوصف لها، وأحد الالتزامات الرئيسية لهذه النماذج الجديدة هى أن التنمية والتكنولوچيا المرتبطة بها يجب أن تكون (وطنية) ومن ثم تكون ملائمة للوضع.

والسؤال الأول فى هذا النموذج الأحدث لتنمية البلاد المتخلفة ليس عن كيفية الحصول على تكنولوچيا، بل ما هى احتياجات وحضارة وبيئة المجتمع، وبعد ذلك تُستخدم هذه المعلومات فى تطوير تكنولوجيا مناسبة لتلك المنظمة، وعليه فمن المفروض أنه إذا كانت إحدى الدول الصناعية تعمل على تسهيل عملية التنمية هذه، فلا يمكنها -بسهولة- السيطرة على المنطقة المتخلفة كما يحدث فى حالة مجرد نقل التكنولوچيا- فإن الأمة أو المؤسسة الصناعية لا تدخل إلى المنطقة المتخلفة بمنتجات كاملة الإنتاج يمكن أن تمارس التأثير الغربى أو الشرقى على الحضارة الوطنية بعكس الحال فى نموذج (نقل التكنولوچيا) حيث يوجد (مورِّد) يستطيع أن يمارس سيطرته على الأمة النامية عن طريق التهديد بسحب التكنولوچيا المطلوبة، بل إن الأمة أو المؤسسة الصناعية- فى هذا النموذج الأحدث البديل- لا تعود تلعب الدور الأبوى

الذى يُقدِّم العناية اللازمة فى حالة الطوارىء عن طريق يشبه طرق النجاة المشهورة وبدلاً من ذلك يكون على المبادر بالتنمية أن ينقل الإمكانيات التى تساعد على جعل التكنولوچيا تتلاءم مع الظروف المحلية لكى تستطيع أن تتطور فى البلاد المستقلة لها، وبهذا المعنى يصبح فى إمكان البلاد النامية الاستغناء عن الدول أو المؤسسات الصناعية، تماماً كما يمكن للتلميذ الاستغناء عن مدرسيهم فور انتهائهم من إعطاء دروسهم.

وعليه فإن الذين يزودون البلاد بالتكنولوچيا فى هذه الحالة لا يكونوا هم المبادرون بالتنمية لأن المبدأ الأساسى لهذه النماذج الحديثة هو ضرورة أن يُنمِّى القائمون بالتنمية اعتمادهم على أنفسهم وعلى المبادارات الذاتية من جانب البلاد المتخلفة، وبذلك تكون احتمالات سيطرة المبادر بالتنمية محدودة فإن اعتماده على تكنولوجيا (وطنية) يستلزم أن تكون الموارد المستخدمة فى التنمية موجودة فعلاً فى البلاد المتخلفة، وعليه فلا تكون تلك البلاد مضطرة إلى الاعتماد على الدول الصناعية أو مؤسساتها متعددة الجنسيات للحصول على الوقود أو المكونات التكنولوجية الأخرى.

وتميز هذه النماذج الحديثة من التنمية نفسها عن النموذج القديم بطرق أخرى، فإن إحدى نتائج اهتمامهم الدائم بالسؤال الأوليّ عن الاحتياجات والحضارة والبيئة الخاصة بالمجتمع هى عدم قياس التنمية فقط بمدى النمو الاقتصادى، بل يجب أن يتم التوصل إليها أيضاً بالارتباط بنوعية الحياة التى تتولَّد عنها.

ويُظهر مؤيدو النموذج القديم للتنمية حساسية تجاه تنمية مجالات الحياة الإنسانية بخلاف المجال الاقتصادى، ويظهر هذا فى بيان (مؤتمر كنائس "كل أفريقيا") الصار عام ١٩٦٩ الذى يربط بين التعليم والتنمية، ورغم أن هذا البيان وغيره من مؤيدى النموذج القديم مال إلى التركيز على التنمية الاقتصادية والنظر فى التنمية الحضارية كمنتج ثانوى، إلا أن النماذج الأحدث للتنمية لا تشركهم فى ترتيب الأولويات بهذه الطريقة.

وينعكس اهتمام النماذج الحديثة للتنمية بنوعية الحياة كناتج للتنمية فى عدد من بيانات الكنائس التى تدافع عن هذا المدخل إلى التنمية، ومن أشهر الأمثلة وجود هذا الموضوع فى الرسالة الرعوية الثانية للفاتيكان (Gaudium et Spes) فإن ظهور هذا النموذج فى بيان المجلس يشير إلى أن البذار كان قد تم وضعها منذ الستينات لتأسيس نظام بديل لنظام التنمية القديم باعتبارها مصدر نقل للتكنولوچيا... والحق أن أصل النموذج الأحدث يمكن تحديده أيضاً فى الستينات فى بيانات مجلس الكنائس العالمى التى تذكر (معايير الإنسانية) خلال فترة انعقاد مجلس الكنائس العالمى فى (أوبسالا) وبهذا يبدو أن النموذج الجديد للتنمية تصل جذوره إلى الفترة التى كان يسيطر فيها على المجلس آراء المدرسة الفكرية التى كثيراً ما تُسمّى (المسكونية المدنية).

وكنتيجة للعلاقة المتبادلة بين التنمية والتنمية البشرية، فليس من المُستغرب أن نرى أن مقترحات النماذج الأحدث تتضمن الكثير عن أفضل القيم الإنسانية تحت عنوان (التنمية) فمثلاً طالب اجتماع مجلس الكنائس العالمى فى نيروبى بضرورة أن تتضمن التنمية البحث عن العدالة، وقد ربطت الوحدة الفرعية عن (الكنيسة والمجتمع) حديثاً بين التنمية وعلم البيئة.

وقد كانت الغلبة لهذا المدخل إلى التنمية واضحة جداً على الأقل فى الحركة المسكونية المنظمة خلال العقدين الأخيرين، وكما كان الحال فى بيانات الكنائس التى تؤيِّد النموذج القديم للتنمية، كانت هناك مبررات لاهوتية كثيرة استخدمتها هذه البيانات للتفويض باتباع هذا النموذج الحديث، وتلجأ بعضها مثل بيان الفاتيكان الثانى، وإعلان كنيسة المسيح المتحدة (فى الولايات المتحدة الأمريكية) عام ١٩٧٥ وبيان ١٩٧٤ الصادر عن مؤتمر كنائس كل أفريقيا إلى طبيعة أفراد البشر (ويُفهم البشر فى مستندات الكنيسة الكاثوليك، فى ضوء النعمة لأن الطبيعة خاضعة للنعمة) وهناك التجاء يبدو مباشراً إلى (عقيدة الخليقة) يستند إلى نوع من أخلاقيات (الملكوت الثنائى) اللوثري الذى يؤمن "بأخلاقيات طبيعية" يمكن لكل الناس العقلاء التوصل إليها، مما يزودهم بتفويض لاهوتى للبيان الرسمى التقريبى

لكنيسة النرويج لعام ١٩٧٨ وفى المقابل فإن الكريستولوچيا تعمل كحجة ومعيار للآخرين الذين يؤيدون هذا النموذج (فهناك شيء يشبه المفهوم الأرثوذكسى الشرقى لتعبير ثيؤسس Theosis يمكن أن يعمل كخلفية تؤصل تقرير الوحدة الفرعية لمجلس الكنائس العالمى ١٩٨٢ عن الكنيسة والمجتمع الذى يؤيد النموذج الجديد للتنمية، وهناك على الأقل ما يبدو أنه يشير إلى وجود المسيح فى الخليقة فى قرينة بيان سابق يقول فإن التنمية يجب أن تؤسَّس على نمو مشترك (إلى قياس قامة ملء المسيح).

ويمكن للإنسان أن يُحدِّد فى بعض البيانات التى تؤيد هذا المدخل للتنمية بالاستناد إلى عقائد مختلفة إلى اللجوء فى وقت واحد، فإن بياناً صدر عام ١٩٨٠ عن السنودس المسكونى المُصلح) وهو محافظ لاهوتياً- يؤسس موقفه على الاستناد إلى كل من الكريستولوچيا والأخرويات، ويوضح اتجاهه هذا بلطف.. وواضح أن شيئاً مثل الالتجاء إلى عدد من الأوضاع اللاهوتية بالاشتراك مع (الخليقة) أو (علم البيئة) الخاضع للكريستولوچيا يظهر أيضاً فى بيان الفاتيكان الثاني المشار إليه من قبل، بالإضافة إلى عدة منشورات بابوية عامة. والحق أن بعض الإشارات إلى أوضاع من البنود الثلاثة لقانون الإيمان- بالإضافة إلى كل هذه الموضوعات التى تخضع أيضاً للكريستولوجيا- تبدو فى المنشور البابوى لعام ١٩٨٧، وفى بيان المؤتمر الوطنى للأساقفة الكاثوليك فى الولايات المتحدة الأمريكية الصادر عام ١٩٧٦.

على أن هذا العدد من البيانات المؤيدة لهذا النموذج من التنمية لا يبدو أنه يمثّل أى مبرر لاهوتى لموقفهم، حيث أن أحد قرارات مؤتمر (لامبرت) وعدد من قرارت كنيسة المسيح المتحدة فى الولايات المتحدة الأمريكية. لعام ١٩٦٠ وبعض البيانات الحديثة لمجلس الكنائس العالمى توضح هذا الميل، فهل يمكن أن يكون غياب المبرر اللاهوتى الذى يصرح بالنموذج الحديث للتنمية فى مثل هذه البيانات مرتبطاً بأصول هذا النموذج أثناء الفترة التى سادت فيها (المسكونية العلمانية) على الفكر الاجتماعى؟ على أى حال فإنه من الواضح مرة أخرى- كما سبق أن لاحظنا- أن الخلافات اللاهوتية لا يبدو أنها تسمح بوجود خلافات فى الأخلاقيات الاجتماعية.

تقييم النماذج

عندما ندرس كل القيم الجذابة المرتبطة بالتنمية حسب الطريقة الأحدث، ونقابلها بالانتقادات المثارة ضد النماذج الأقدم، يتضح من النظرة الأولى أن الخُلق المسيحى الوحيد الممكن للتنمية لابد أن يكون خُلُقاً يساند النموذج الوطنى الجديد.. والحق أنه رغم ذلك فهناك مزايا وعيوب فى طرفىّ الجدال، فيمكن أن تكون مساويء النموذج الجديد هى إحدى نقاط قوته، وبجمع كل القيم الإيجابية المتصلة بالتنمية، يمكن للإنسان أن يتساءل -وبحق- كيف يمكن تحقيق التنمية؟ وخاصة أن البيانات التى تؤيد هذا النموذج -على الأقل- غامضة من حيث تفاصيل الوسيلة التى قد يتمكن الإنسان من التعرف بها على مدى صحة الانتقادات الموجهة للنماذج عملياً.

ولم تُعط تفاصيل كافية خاصة بوسائل التنمية التى تتمشى مع النموذج الحديث، وربما كان ذلك لأن هذا النموذج الجديد حديث نسبياً أو بسبب حساسيته فيما يتعلق بالتجاوب مع الظروف المحلية، مما يجعل من الصعب توضيح شيء أكثر من المباديء العامة العريضة، ومع قِدم النظرية الخاصة بهذا النموذج -إذ يزيد عمرها على عشرين عاماً- إلا أن الإنسان يتساءل ما إذا كان الفشل فى وضع خطط أساسية لتحقيقها يمكن أن يكون دالاً على شيء من عدم إمكانية تطبيقها عملياً بصيغتها النظرية المثيرة للإعجاب..

فالنموذج القديم الذى يؤيد نقل التكنولوجيا يبدو -على الأقل- أن له جدولاً عملياً متماسكاً لتحقيق التنمية. فالبلاد المتخلفة تطلب تكنولوچيا أو معونة محددة أو أن المؤسسات متعددة الجنسيات تخلق وتُشغل الاحتياج إلى مثل هذه التكنولوچيا، ورغم كل مساوئها الكامنة فإن فكرة نقل التكنولوچيا قد تعطى حافزاً أكثر جاذبية للجهة المانحة للاشتراك فى عملية التنمية، فحافز الربح واضح جداً للجهات المانحة المشتركة وبالنسبة للأمم أو المنظمات الخيرية التى تمنح المعونة على أساس الهبة تكون نتائج مثل هذه المساعدات ملموسة بصورة مباشرة أكثر من نتائج النموذج الحديث، فعدم وجود النتائج السريعة الملموسة لعمليات التنمية بالاستثمار

التى تتضمنها إجراءات النموذج الحديث للتنمية، يمكن أن يؤدى إلى إصابة المتبرعين لمشروعات التنمية بالإحباط.

وكما سبق أن لاحظنا فإن معظم النتائج الملموسة لمساعدات التنمية طبقاً للنموذج القديم يمكن أن تكون تقوية لمركز الأغنياء والأقوياء فعلاً فى البلاد المتخلفة، دون تحسن ملحوظ فى مستويات معيشة الفقراء. على أن مثل هذه المظالم يمكن أيضاً -بلا شك- أن تحدث عند استخدام النموذج الحديث للتنمية.

وحيث أن قرارات مشروعات التنمية- حسب فروض النظرية- بما فيها المنصرف من مبالغ التنمية يجب أن تتم على المستوى المحلى فى البلاد المتخلفة، فإنه من السهل تصور السيناريوهات التى يمكن للنخبة وسماسرة القوى المحلية فى هذه البلاد أن يتلاعبوا بها لصالحهم، وربما استطاعوا عمل ذلك بطريقة أسهل حتى من التلاعب فى حالة النماذج الأقدم من الجهود التنموية المباشرة. لأن النماذج الحديثة من التنمية لا يستطيع المانحون فيها ممارسة أى نوع من السيطرة على تحويل ملكية المبالغ الموهوبة.

وللاستمرار فى المقارنة نجد أن هناك جاذبية أصيلة نحو النماذج الحديثة بقدر ما تكون مؤيدة بقوة فى الدوائر المسكونية بواسطة قادة دول العالم الثالث، وهذا المديح يمكن أن يبدو كما لو كان يوحى بأن هذا النموذج هو الأعلى منزلة، لأنه من الواضح أنه حساس بالنسبة لصالح أولئك الذين هم موضوع وهدف التنمية الرئيسى. على أنه لا يمكن إثبات ذلك بسهولة عندما ندرس البيانات الاجتماعية الخاصة بالكنائس والمختصة بموضوع التنمية، إذ يمكن للإنسان أن يحدد عدداً من المدافعين عن النموذج الأقدم والخاص بنقل التكنولوچيا فى بيانات العالم الثالث، ويبدو على الأقل أن هذا كان موقف الكنائس الأفريقية قبل السبعينات، ومازال حتى اليوم يُعبر عن اتجاه اثنتين من الكنائس فى بلاد كانت حتى وقت قريب تمارس الاشتراكية، فعندما يكون المرء فى حاجة ماسة إلى التكنولوجيا النامية أو منتجاتها فقد تُرجح الكفاءة النسبية للنظام القديم فى التزويد السريع بالبضائع المطلوبة كفّة المساوىء الكامنة لهذا

النظام.

وهذه السلسلة الأخيرة من الملاحظات تضم معاً أفضل استنتاج يمكن عمله لتقييمنا النموذجى للتنمية، فلكل منهما نقاط ضعفه ونقاط قوته، بحيث لا يمكن تقرير أفضلية أيهما على الآخر بسهولة.

وقد ميزت بوضوح -فى دراستنا- بين نموذجين من التنمية لكى أوضح مواضع الجدل حول التنمية، ونظراً للاقتراح النسبى بين هذين النموذجين لتقارب نقاط ضعفهما وقوتهما، وبالنظر إلى حقيقة أن كل الرموز، مثل تلك التى رسمناها ناقصة، فليس من المستغرب أن نجد عدداً من بيانات الكنائس تأخذ موقفاً يبدو أنه يقع فى مكان ما بين النموذجين.

فمثلاً: تدعو الكنيسة الإنجيلية اللوثرية فى البرازيل إلى التنمية التى تقدم فرص عمالة وتحسّن مستوى المعيشة لكنها لا توضح من الذى سيملك التكنولوچيا التى ستقدم مثل هذه التنمية أو كيف تصدر القرارات الخاصة بالتكنولوچيا المناسبة، وفى تقديم قضيتها عن هذا المدخل للتنمية يبدو البيان أنه يستند إلى حجج لاهوتية مرتبطة عادة بلاهوت التحرر، وهناك حالات يتم اللجوء فيها إلى شخص المسيح كالمحرر والمثال. كما أن عقيدة الخليقة يبدو أنها تعمل كمبرر هنا أيضاً.

وهناك عديد من البيانات يبدو أنها تؤيد وجهات نظر معينة فى كل من نموذجىّ التنمية اللذين سبق أن رسمناهما. وهناك أمثلة طيبة تأتى فى قرار الكنيسة المسيحية (تلاميذ المسيح) الصادر فى ١٩٦٩ عن التنمية الصناعية العالمية، كما أن القرار الصادر من البابا بولس السادس، وكذلك قرار صادر من الأساقفة الكاثوليك فى هولندا، وبيان مشترك صادر عن كل من الكنيسة المشيخية فى الولايات المتحدة الأمريكية، والكنيسة المشيخية المتحدة قبيل اندماجهما، كل هذه البيانات تساند كلاً من نقل التكنولوجيا أو رأس المال إلى الدول المتخلفة وأيضاً عدداً من القيم المرتبطة بالنماذج الحديثة للتنمية.

لا تظهر أية حجج لاهوتية في أحاديث تلاميذ المسيح، أما بيان الكنيسة

المشيخية فيحتمل أنه يلجأ إلى الكريستولوچيا كحجة ومعيار أخلاقي، ولكن هذا التحليل ليس واضحاً على أى حال، أما منشور البابا (بولس) فهو لديه ما يبرره -غالباً- وإن يكن ليس تماماً- (بعقيدة الخليقة) والحق أنه إذا كان المقصود بالمنشور البابوى أن يُقرأ فى ضوء مستندات مجتمع الفاتيكان الثانى الذى يقتبسه، فإن الإشارات إلى الكريستولوچيا ربما كانت تعتبر التصريح الرئيسى بموقفها تجاه التنمية، لأنه يبدو أن الخليقة يجب أن تفهم فى ضوء الفداء فى بعض المنشورات الصادرة عن المجلس، أى أن هذه المستندات تُخضع الطبيعة للنعمة الإلهية.

إن المنشور البابوى يساند بوضوح الكثير من القيم المرتبطة بالنموذج الجديد للتنمية حتى أنه يمكن استنتاج أنه يستند أساساً على النموذج الجديد مع بعض التعديلات، أما بالنسبة للبيانات الأخرى فإننا لا نستطيع أن نحدد النموذج الذى تنتمى إليه بالتقريب.

وربما كان عدم استطاعة المفسِّر وضع هذه البيانات فى تصنيفها المضبوط نتيجة لكونها قد سُطِّرت بعناية لكى تتجنب المزالق التى ترتبط بكلٍ من النموذجين القديم والجديد للتنمية، والمأزق التفسيرى الذى تشكله ربما كان ببساطة نتيجة لغموضها، فعلى الآخرين أن يحكموا.

على أى حال فإن البيانات الواقعة فى الفئة الوسطى، والتى لا تشمل أياً من نموذجىّ التنمية اللذين رسمناهما تعزز موقفها الوسط بنفس النوع من الحجج اللاهوتية التى سبق أن لاحظناها فى بيانات الكنائس التى تمسكت بالمواقف الأخرى، وبهذه الملحوظة يكون من المناسب أن نبدأ فى تقييم المفاهيم المسكونية لمختلف الاتجاهات اللاهوتية الواضحة فى بيانات الكنائس التى تتمسك بمواقف مشابهة تجاه التنمية.

التقييم اللاهوتى

لا يبدو أن هناك نموذجاً لاهوتياً محدداً للموافقات والاختلافات بين الكنائس حول موضوع التنمية، قد يستطيع المرء أن يلاحظ لجوء عدد قليل من التقارير إلى

(عقيدة الخلق) بمعناها كحجة لموقفها تجاه التنمية، لكن هذا الإهمال النسبى لأخلاقيات تُبنى على (عقيدة الخلق) لصالح اللجوء إلى وضع عقائدى آخر- والكريستولوجيا بالذات أمر نمطى فيما يتعلق بالكثير من الموضوعات المثارة فى البيانات التى سوف ندرسها ، وكما لاحظنا فإن بعض العلاقات المتبادلة بين (عقيدة الخليقة) (والكريستولوجيا) و (الفداء) يمكن أن تكون ملائمة بصفة خاصة.

والنموذج الوحيد الذى يمكن أن يتواجد فى البيانات التى تم دراستها إجمالاً يتعلق بوجود علاقة محتملة بين التاريخ الذى صدرت فيه البيانات، وبين الوضع الخاص الذى اتخذته فيما يتعلق بالتنمية، فكما هو متوقع كانت البيانات التى تساند النموذج القديم للتنمية تميل إلى الشيوع فى حقبة الخمسينات والستينات بينما تميل أغلبية البيانات الصادرة فى حقبة السبعينات والثمانينات إلى تبنّى النماذج الوطنية الأحدث، ولا عجب فى هذا حيث أن الانتقادات ضد نقل التكنولوجيا لم تبدأ فى الظهور بين خبراء التنمية إلا فى الستينات، وكما هو متوقع، فسرعان ما أدركت الكنائس، وبصفة خاصة المؤسسة المسكونية هذا الاتجاه الهام الجديد.

على أننا سبق أن لاحظنا استثناءات هامة لهذا النموذج، إذ انبثق شىء يشبه نماذج التنمية الجديدة فى بيانات الكنائس فى منتصف الستينات، وبصفة خاصة فى بعض بيانات مجلس الكنائس العالمى والكنيسة الكاثوليكية، وعلى الساحة الأمريكية فى إعلان كنيسة المسيح المتحدة عام ١٩٦٧ ، وفى بيان عام ١٩٦٦ الصادر من الكنيسة اللوثرية الأمريكية (سابقاً) ، وربما أيضاً فى بيان سياسى صدر فى نفس السنة وفى أعقاب تغيير تكنولوچى سريع تم فى (المجلس القومى لكنائس الولايات المتحدة الأمريكية) كما أن النموذج القديم للتنمية كان، يزال يجد مساندة فى السنوات العشر الأخيرة وبصفة خاصة من الكنائس المتأثرة بالعالم السوفيتى أو فى العالم الثالث، وقد يكون من الممكن بهذه الطريقة فهم قرار مجلس الكنائس البريطانى الصادر عام ١٩٨٥ فيما يتعلق بمعونة أفريقيا ، وأحد قرارات اجتماع المؤتمر اللوثرى العالمى الصادر فى عام ١٩٨٤ ، والقرار الصادر عن الكنيسة المورافية

فى أمريكا -المناطق الجنوبية- عام ١٩٨٣- حيث أن هذه البيانات على التوالى اكتفت بحثِّ الدول الصناعية على (مساعدة) الدول النامية- أو حث برامج المعونة لعمل (التنمية الاقتصادية) بينما يبدو أن قراراً آخر للاجتماع حول (العدل الاقتصادى والاجتماعى) قد تبنّى النموذج الحديث.

وفيما يتعلق بالحجج اللاهوتية الواردة فى البيانات، يظهر بوضوح عدم تأثير المواقف اللاهوتية فى الاختلافات حول التنمية، فيحتمل أن تجد الكنيسة التى تؤيد النموذج الجديد للتنمية تفويضاً لموقفها باللجوء إلى بعض المواضع اللاهوتية مثل (عقيدة النفس البشرية) مثلاً- كما تجد أيضاً كنيسة تساند فكرة نقل التكنولوچيا.. وقد لاحظنا فى عدد من الحالات أن الكنائس ذات الاتجاهات اللاهوتية المختلفة تعتنق موقفاً واحداً تجاه التنمية (كما كان واضحاً من اختلاف المبررات اللاهوتية التى استخدمتها الكنائس للحصول على تفويض أى نموذج من نموذجىّ التنمية)، وبخلاف النموذج الذى سبق ملاحظته فى موضوع (التمييز العنصرى) فإن اتجاهاً لاهوتياً معيناً لا يستلزم بالضرورة الميل إلى اتخاذ موقف بالذات دون الآخر فيما يتعلق بالجدل حول التنمية.

كما إنه لا يمكن القول ببساطة أن سبب عدم ظهور المواقف اللاهوتية كمحدِّد أخير للمواقف التى تتخذها الكنائس تجاه التنمية، هو أن البيانات خالية من الفكر اللاهوتى، قد يكون هذا صحيحاً فى حالات قليلة حيث لا تعطى البيانات أى حجج لاهوتية- على أنه من المهم ملاحظة أن بيانات الكنائس عموماً تعكس اتجاه التقليد اللاهوتى المرتبط بالطائفة التى تنتمى إليها، وعليه فإن معظم بيانات الكنائس اللوثرية تتضمن نوعاً من أخلاقيات (الملكوت الثنائى) بقدر ما تلجأ إلى (عقيدة الخليقة)) كمفوِّض لها بموقفها تجاه التنمية (والاستثناء الملحوظ هو بيان كنيسة أوجسبرج فى الالزاس واللورين) وبيانات الكنائس المشيخية المصلحة مثل الكنيسة المشيخية المصلحة فى كوبا، والبيان المشترك للكنيسة المشيخية فى الولايات المتحدة مع الكنيسة المشيخية المتحدة يتبع التراث الكلفينى الشهير فى اللجوء إلى موضوعات عقائدية مستمدة من الإنجيل والفداء للحصول على تفويض بمواقفها تجاه

التنمية.

ومع ذلك، ورغم الفكر اللاهوتي الرصين في بعض البيانات، فإن فشل المواقف اللاهوتية النهائي في تقرير مدخل معين للتنمية ينعكس أيضاً في حقيقة أنها في بعض حالات أعضاء الطائفة الواحدة والتي تستخدم نفس الحجج اللاهوتية الواحدة- تنتهي إلى الوصول إلى جوانب مختلفة حول موضوع نماذج التنمية- والملحوظ بصفة خاصة هنا هو التقليد المشيخي المُصلح والكنيسة الكاثوليكية فقد أصدرتا بيانات تساند كلاً من النموذج القديم والنموذج الحديث للتنمية، والاتفاق اللاهوتي لا يكفل الاتفاق حول الأخلاقيات لأن الخلافات حول الأخلاقيات والمواقف الاجتماعية ليست بالضرورة مرتبطة بلاهوتيات، والحق أن الخلاف اللاهوتي لا يستلزم وجود خلاف أخلاقي.

وبالإضافة إلى هذه الملحوظات المسكونية الهامة المحتملة فإن دراسة بيانات الكنائس حول التنمية تتحدث عن بديهية مقبولة على العموم -كما لاحظنا من قبل- في الدوائر المسكونية وأنا أشير هنا إلى الحكمة التقليدية التي تقول إن كل الفكر اللاهوتي مرتبط بالقرينة أو البيئة، وأن البيئات الحضارية المختلفة سوف ينتج عنها اختلافات في كل من الفكر اللاهوتي والأخلاقيات.

والحق أن تحليلنا لبيانات الكنائس حول التنمية يدل على أن اختلاف البيئة الحضارية لا يبدو أنه يستلزم اختلاف الأخلاقيات أو الفكر اللاهوتي، وكما رأينا فإن الكنائس المنحدرة من بيئات حضارية متشابهة يحتمل أن تتخذ مواقف متعارضة فيما يتعلق بأكثر نماذج التنمية ملاءمة... فمثلاً تُفضِّل بعض المنظمات الكنسية في العالم الثالث- وأشهرها مؤتمر كنائس "كل أفريقيا" (عام ١٩٦٩ على الأقل) والكنيسة المشيخية المُصلحة في كوبا- النماذج القديمة للتنمية بينما تساند النماذج الحديثة كنائس أخرى من العالم الثالث وأشهرها المؤتمر المسيحي الأسيوي، وكلا المجموعتين من كنائس العالم الثالث تجد مجموعات من الكنائس الغربية تتفق معها في مواقفها من التنمية.

ومثالنا يوضح بجلاء مناسبة تم فيها الاتفاق بين كنائس من بيئات حضارية مختلفة حول الأخلاقيات، بل واستخدامها لحجج لاهوتية متشابهة، بينما قد تختلف كنائس أخرى من نفس البيئة الحضارية اختلافاً تاماً فيما بينها حول نفس الموضوعات الأخلاقية.. ومثل هذه المعلومات تضطرنا إلى أن نسأل ما إذا كان الإجماع المسكونى الحالى فيما يختص بالدور الحاسم للبيئة فى تشكيل الفكر اللاهوتى يحتاج إلى إعادة دراسته دراسة نقدية.. وبالمثل فإن الأسئلة التى طرحناها فيما يتعلق بدراستنا لطريقة تعامل مختلف الكنائس مع (التمييز الصنعرى) يجب إثارتها من جديد فى ختام تقييمنا اللاهوتى للبيانات المخصصة للتنمية.. فما هى متضمنات الحقيقة التى تقول إن الكثير من الاختلافات الأخلاقية بين الكنائس ليست مرتبطة بالاختلافات المذهبية بينها، وما إذا كانت الاختلافات بين الكنائس حول الأخلاق الاجتماعية تؤدى إلى انقسام الكنائس؟ وهل يمكن أن تكون هناك دلالات للوحدة الكنسية تعنى أن الخلافات اللاهوتية لا تستلزم بالضرورة خلافات فى التطبيق العملى؟

موضوعات مرتبطة

سبق أن لاحظنا أن هناك عدداً من الموضوعات الاجتماعية المعاصرة مرتبطة بموضوع التنمية وخاصة فيما يتعلق بنظم التنمية الحديثة... ومن هذه الموضوعات اثنين هما: (استهلاك الطاقة) و (البطالة)، والقرارات التى تُتخذ بشأن استهلاك الطاقة يمكن أن تتحكم فى برنامج التنمية، كما أن التغلب على البطالة لابد أن يكون أحد أهداف التنمية.

أ- استهلاك الطاقة

طالما أننا سوف ندرس فى الفصل الثالث تعامل الكنائس مع موضوع استهلاك الطاقة فإنى أعلق هنا بإيجاز على هذا الأمر، ويكفى أن أقول أن القسم المُناظر فى الملحق والذى يُحلِّل البيانات حول هذا الموضوع، يُظهر أن الغالبية العظمى من بيانات الكنائس تنحاز إلى نوع من الخفض فى استهلاك الطاقة وخاصة بواسطة

الدول الصناعية، وكل البيانات المختصة باستهلاك الطاقة صدرت بواسطة كنائس من أوربا وأمريكا الشمالية، فيما عدا مجلس الكنائس العالمى الذى تعامل مع هذا الموضوع، ولم يبدأ ظهور مثل هذه البيانات إلا منذ أواخر السبعينات ولا عجب فى هذا حيث أن الجدل حول استهلاك الطاقة لم يبدأ إلا حديثاً وكان موضع اهتمام الغرب فقط.

وكان الاتفاق حول الرغبة فى تخفيض استهلاك الطاقة منهجاً مسكونياً إلى حد كبير على الأقل فى إدراك أن الأنظمة المختلفة بين كل من البروتستانت والكاثوليك قد اتخذت هذا الموقف، ومع ذلك فإن الإجماع مازال ناقصاً ويمكن تحديد الخلافات حول السؤال ما إذا كان تقليل استهلاك الطاقة يمكن تقييده بحيث لا يؤدى إلى تغيير مستوى معيشة تلك الأمم تغييراً عنيفاً، أو يقتطع من مجهودات تنمية الشعوب المتخلفة.. ولكن حتى أولئك الذين يدعون لتخفيض غير مقيد لاستهلاك الطاقة يبدو أنهم يضعون موضع التنمية فى اعتبارهم (ولو ضمنياً) فإن عدداً من هذه الكنائس مثل كنيسة النرويج وكذلك الكنيستين المندمجتين حالياً وهما الكنيسة المشيخية فى الولايات المتحدة والكنيسة المشيخية المتحدة، تدافع بصراحة عما قد يضمره الآخرون، وأعنى به إنه بخفض استهلاك الطاقة يتم توفير مزيد من المصادر الأخرى التى يمكن أن تتاح فوراً للدول المتخلفة.

وقد وجدت فى البيانات المتاحة لىّ بياناً واحداً فقط يبدو أنه يحطم هذين الاقتراحين من أساسهما بتأييد أن البلاد الصناعية يجب أن تهدف إلى إنتاج المزيد من البضائع لكى تعيش الدول الفقيرة، وهذا المستند، بخلاف البيانات الأخرى . وهى المنشور البابوى العام سنة ١٩٦٧ يبدو أنه يتضمن الدفاع عن استهلاك المزيد من الطاقة من جانب الدول الصناعية لكى تيسر تنمية الشعوب المتخلفة.

لما كان هناك المزيد من التحاليل لبيانات الكنائس عن موضوع استهلاك الطاقة سوف ترد فى الفصل التالى، فيمكننا هنا أن نركز فقط أن النماذج اللاهوتية التى سبق أن لاحظناها فى بيانات الكنائس عن الموضوعات الاجتماعية الأخرى تنطبق

أيضاً على هذا الموضوع (الاتجاه إلى عدم قيام القرينة الحضارية بأداء دور حاسم فيما يتعلق بالموقف الأخلاقى الذى تأخذ به البيانات لا ينطبق على هذه الحالة حيث أن كل الكنائس التى تتناول هذا البيان تقع فى الغرب أو متأصلة لاهوتياً فى الغرب) ومن الواضح مرة أخرى أن الخلافات اللاهوتية لا تستلزم اختلافات أخلاقية. وفى بعض الأمثلة يقف المنشور البابوى العام، الذى يبدو موقفه حول هذا الموضوع مفوضاً بموجب "عقيدة الخليقة" (واجب التكافل البشرى الذى يمكن لكل البشر حسنى النية التوصل إليه) موقفاً مغايراً للكنائس التى تدافع عن الطاقة المستهلكة المخفَّضة. على أساس الإنجيل أو الكريستولوجيا (وتستخدم بيانات الطائفة المعمدانية الجنوبية فى الولايات المتحدة الأمريكية، والكنيسة اللوثرية لطائفة أوجسبرج فى الألزاس واللورين- لتوضيح هذا الموقف) وفى هذه الحالات تعكس الاختلافات اللاهوتية عدم الاتفاق حول المواضيع الأخلاقية.

وبنفس الطريقة يجد المرء مناصرين على مستويات مختلفة عن استهلاك الطاقة المخفض (مثلاً فى بيانات وكنيسة النرويج) التى يبدو أنها استمدت تفويضاً بموقفها باللجوء إلى (عقيدة الخليقة) مرتبطة تبادلياً مع بعض الأوضاع اللاهوتية الأخرى، وبقدر ما يستطيع المرء فى هذه النقطة تحديد الحجج اللاهوتية التى تبدو مشابهة بعض الشيء للمنشور البابوى العام لسنة ١٩٦٧ بعنوان (تقدم الشعوب) Populorum Progressio- فإنها فى الحقيقة تقود إلى استنتاجات مختلفة تتعلق باستهلاك الطاقة. وواضح مرة أخرى أن عدم الاتفاق حول الاستراتيجية الاجتماعية والأخلاقية كثيراً ما يكون غير مرتبط بالاختلافات اللاهوتية، ويمكن توضيح هذه الفكرة أكثر من ذلك لو أننا تذكرنا أن هذا المنشور البابوى يمكن أن يقرأ فى ضوء مستندات مجمع الفاتيكان الثانى بحيث يُنظر إلى إشاراته إلى (عقيدة الخليقة) باعتبارها تابعة للفداء.. ولكن حتى لو أن هذا المنشور كان مبرراً نهائياً بالفداء أو الكريستولوجيا.. لو أن معياره الأخلاقى الفعلى كان يوصف بأنه (الإنسانية تحت النعمة) إلا أنه مازال يلى ذلك أننا قد حددنا بعض بيانات الكنائس التى تختار أساساً نفس الاتجاه اللاهوتى. لكن مع ذلك تختلف فى استنتاجاتها فيما يتعلق بالاستراتيجية الاجتماعية حول

استخدام الطاقة إن عدم المنطقية النسبية للخلافات اللاهوتية كعوامل فى حسم الخلافات فى موضوعات الاستراتيجية الاجتماعية والأخلاقية أمر واضح مرة أخرى.

وبطريقة مماثلة فإنه وسط البيانات الدافعة عن تخفيض استهلاك الطاقة يجد المرء التجاءات مختلفة إلى أوضاع عقائدية متنوعة لتبرير مواقف كل من المدافعين عن التخفيض غير المشروط وأولئك المدافعين عن التخفيض المشروط، وفى هذه الحالات فإن الخلافات اللاهوتية لا تستلزم اختلاف الاستراتيجيات الاجتماعية، وبالمثل يتبع ذلك أنه يمكن أن تجد مع الكنائس التى تقف إلى جانب من الموضوع كنيسة على الجانب الآخر منه تستخدم نفس الحجج اللاهوتية، لكنها تصل إلى استنتاجات مختلفة حول الاستراتيجة المناسبة للتخفيض، فإن كلاً من الكنيسة الإنجيلية الألمانية فى باون وكنيسة أوجسبرج تستمد التصريح بموقفهما حول الاستهلاك المخفض للطاقة باللجوء إلى الكريستولوجيا كمستند تستند إليه، لكن الأولى فقط هى التى تقيد درجة التخفيض بحيث لا تؤدى إلى الإضرار بالتنمية.

ب- البطالة:

نفس النماذج الخاصة بالعلاقات القائمة (أو غير القائمة) بين الخلافات اللاهوتية والأخلاقية واضحة فى معاملات الكنائس مع مشكلة البطالة.

صحيح أن بيان مؤتمر الأساقفة (الكاثوليك) الألمان الصادر عام ١٩٧٧ لم يسانده تبرير لاهوتى واضح، فهو يخضع موضوع العمالة المكتملة فى مجتمع ما (بمعنى عدم وجود بطالة) إلى موضوع تخفيض استهلاك الطاقة، ويبدو أن المؤتمر يؤيد التضحية بالوظائف فى سبيل خفض استهلاك الطاقة.. وهناك بيان كنيسة النرويج الصادر فى عام ١٩٧٩ الذى في تعبيره عن اهتمامه بالمتعطلين من أهل النرويج لا يساند جهود النرويج فى إيجاد موارد لمساعدة المتعطلين عن طريق خفض حجم المساعدات للدول المتخلفة.. وبالمثل فإن قرار الكنيسة الحرة المتحدة فى سكوتلاندا. الصادر عام ١٩٨٣ بينما يعبر عن اهتمامه بالبطالة وتقديم خطط واقتراحات للتعامل معها- يصر على أننا "يجب ألا نقوم بأى عمل ينتج عنه (إفقار) شعب فى جزء آخر من

العالم.

وبيان ١٩٦٦ الصادر عن الكنيسة اللوثرية فى أمريكا قد سلّم بأنه قد تكون هناك بعض الأمم يستحيل فيها وجود اقتصاد (العمالة الكاملة) (البطالة صفر) إلا أنه فى نفس الوقت أصر على أنه فى جميع الأحوال يجب تقديم الدخل الكافى للجميع، وأن تكون (العمالة الكاملة) هى الهدف الاقتصادى فى الدول النامية... ويعتبر بيان كنيسة أيرلندا الصادر عام ١٩٨٣ خروجاً آخر عن المألوف، إذ يرفض توزيع الحصص كنوع من السيادة فى العمالة فى شمال أيرلندا، وتتقدم الكنيسة فى بيانها لتحث على تأمين العمالة وأيضاً تأمين حد أدنى من الدخل لجميع المواطنين.

وعلى العموم فإن مواقف هذه البيانات ليست نمطية بالمرة، ففى المقابل نجد أن كل بيان يواجه موضوع البطالة يدعو الحكومات والمقاولين وفى بعض الأحيان يدعو الجهود الكنسية أن تضمن العمالة أو على الأقل أن تعتبر العمل حقاً من حقوق الإنسان.... وغالباً ما تصدر هذه البيانات من كنائس الدول الغربية وبصفة خاصة من كنائس الولايات المتحدة الأمريكية وجمهورية ألمانيا الاتحادية (إن لم يقتصر صدورها على هذه الكنائس وحدها) كما عن كنائس مختلفة مثل المجتمع المعمدانى الجنوبى (فى الولايات المتحدة الأمريكية) والكنيسة الإنجيلية اللوثرية فى (بايرن)- كما نجد الموضوع مثاراً أيضاً فى بيانين صدرا عن واحد من المجتمعات المسيحية العالمية فى اجتماعيّ مجلس الكنائس العالمى فى كل من (ايفانستون) و(ادبسالا) بل وحتى فى رسالة رعوية صدرت عام ١٩٨٤ من مؤتمر الأساقفة الكاثوليك الليبيرين، وأيضاً فى بيانين صدرا من أمريكا اللاتينية.. لكن الواقع الذى يُبين أن أغلبية البيانات قد صدرت من كنائس غربية توحى بأن الاهتمام المسيحى بموضوع البطالة هو فى معظمه اهتمام غربى، وهذا ليس مستغرب ومع ذلك فهو يبدو اهتماماً مسكونياً، ورغم أن أغلب البيانات صدرت عن كيانات كنسية بروتستانتية فإن الكنيسة الكاثوليكية قد أصدرت كذلك عدداً لا بأس به من البيانات حول هذه المشكلة، وبسبب الغموض ونقص التفاصيل، السائد فى معظم البيانات، فمن المتعذر التحديد بدقة ما إذا كانت البيانات قد تختلف وبصفة خاصة فيما يتعلق

بالاستراتيجيات التى تقدمها للتغلب على البطالة. وهناك اقتراح نمطى، هو الدعوة إلى مشروعات خدمة عامة كسمة مميزة، نذكر منها عدة أمثلة تحليلية: بيان صادر عام ١٩٧٣ عن كنيسة المسيح المتحدة فى الولايات المتحدة الأمريكية، وبيان ١٩٨٤ الصادر عن الكنيسة المتحدة بكندا، ورسالة ١٩٨٦ الرعوية الصادرة من المؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك فى الولايات المتحدة الأمريكية، وبيانات أخرى مثل المنشور البابوى العام لسنة ١٩٨١ يدعو إلى فوائد البطالة ويرتبط بذلك بيان جدير بالملاحظة صادر عام ١٩٧٧ عن الكنيسة الإنجيلية فى (ألمانيا) فهو لا يكتفى بوضع الخطوط الرئيسية لاستراتيجية تحفيز العمالة عن طريق استثمارات المقاولات ومشروعات الخدمات العامة الحكومية وزيادة التعاون فى مجال إدارة الأعمال، بل إنه يُلفت النظر فى إدراكه للمشاكل النفسية والمجتمعية المرتبطة بالبطالة.. وقد قام العديد من الجهات الألمانية بتعديل بعض استراتيجياته المشروعة للتغلب على البطالة مثل الاقتراح بإعادة استثمار أرباح المشروعات لتحقق فرص عمل جديدة. وقد أبدت هذا الاقتراح فى قرارها حول هذا الموضوع.

وبيان آخر يستحق الذكر هو بيان يوضح تفاعله مع حقوق المرأة بطريقة حاسمة عن طريق أسفه الشديد للتمييز الذى تواجهه المرأة فى عالم الصناعة، وتقدم بالإضافة إلى ذلك، الاقتراح المثير الذى يقول إنه يجب طاعة الإنجيل، وعلى المسيحيين أن يشركوا العاطلين فى الأعمال المتاحة لهم. (وقد صوّت عام ١٩٨٣ اتحاد البروتستانت فى فرنسا لصالح الاقتراح الخاص بالمشاركة فى الأعمال بغرض خلق فرص جديدة للعمل، وإن كان لم يقدم تفويضاً لاهوتياً لهذا الرأى، ومن الواضح أنه باللجوء إلى الكتاب المقدس وعلم الأخرويات، تم الدفاع عن فكرة مشاركة العمل بموجب قرار عام ١٩٨٣ الصادر عن (كنيسة اسكتلندة الحرة المتحدة) وبنفس الاتجاه لفهم الإنجيل كنوع من التفويض، تم تقديم اقتراح آخر مرتبط بذلك عام ١٩٨٣ و١٩٨٤ بواسطة كنيسة أيرلندا وبواسطة الكنيسة الإنجيلية فى وتنبرج ضمن القرار الصادر عام ١٩٨٥ تحت عنوان مؤسسة الكنيسة الإنجيلية في وتنسبرج Entschber-rung Zur Kirche and Arbeitsuelt وربما لم يعكس قرار الكنيسة الألمانية -رغم

تعديلاته- حساسية كنيسة بافاريا بالنسبة لمساواة النساء بقدر ما أوحى بأن أزمة البطالة يمكن القضاء عليها بإثارة السؤال حول ملاءمة خروج كلا الزوجين إلى العمل خارج المنزل.. وهناك تحفظ مماثل فيما يتعلق بالنساء فى مكان العمل منعكس على ما جاء فى رسالة رعوية مشتركة للأساقفة الكاثوليك فى كينيا بتاريخ عام ١٩٧٩، فبعد أن حثّ الأساقفة على ضرورة العمالة المناسبة ينقدوا (الأمهات العاملات).

وعلى كل حال، فإنه نظراً لإجماع البيانات، فلا يمكن هذه المرة تقديم تحليل للاختلافات بين الكنائس حول موضوع البطالة إلا أنه قد يكون من الجدير بالملاحظة أن الإنجيل يلعب دوراً واضحاً كتفويض رئيسى للاقتراحات الاشتراكية المقدمة للتغلب على البطالة عن طريق المشاركة فى العمل... على أن هذا المدخل لا يتم الوصول إليه دون الإشارة إلى (عقيدة الخليقة) أو الناموس الطبيعى فى جميع الحالات.. والحق إن الدعوة إلى فوائد البطالة والانفتاح على اشتراكية أنواع معينة من السلع التى يشير إليها المنشور البابوى العام الصادر عام ١٩٨١ بعنوان (القوى العاملة) Laborem Exercens تستمد سلطانها من نوع من اللجوء إلى نظام الخليقة أو النظام الأدبى الذى يوضح مرة أخرى أن الخُلق المتحرر يمكن التوصل إليه على أساس حجج متأصلة فى (عقيدة الخليقة).

وحتى بالنسبة للاختلافات التى يمكن أن نحددها بين الجزء الأكبر من البيانات من جهة، وبين رسالة الأساقفة الكاثوليك الألمان، وكنيسة النرويج والكنيسة الحرة المتحدة باسكتلندا، من جهة أخرى فإنه من المتعذر تحديد الاختلافات بالضبط فى النهاية، فإن الأساقفة الألمان لم يوردوا حججاً لاهوتية واضحة لموقفهم بحيث يمكن إجراء تحليل لاهوتى، والكنيسة النرويجية تشير إلى حقيقة أنه نظراً لأن الجميع مخلوقون على صورة الله فلهم جميعاً نفس الحقوق، وهذا الالتجاء إلى (عقيدة الخليقة) -على أى حال- مصحوب بإشارة إلى ما أظهره يسوع من خطر (الثروة) مع تعليق بأن زيادة النمو المادى فى النرويج هو تهديد للحياة الجديدة فى المسيح، ولا صلة بين أى من هاتين الملاحظتين والاقتراح الخاص بالبطالة.. وبالمثل فإنه بينما يشير بيان الكنيسة الحرة فى اسكتلندا إلى الكتاب المقدس والأخرويات كمفوض لدعواها

بخصوص أهمية العمل، فإن أياً من هذين الموضوعين ليس مستشهداً به بصراحة لكى يدعم موقفها حول كيفية التعامل مع البطالة.. إن الغموض اللاهوتي لهذه البيانات يجب أن يحدد أى مقارنة تجرى مع البيانات الأخرى.

وفيما يختص ببيان كنيسة النرويج، حتى إذا كانت قد جاءت إحدى هاتين الإشارتين اللاهوتيتين أو كلتاهما فيه. بحيث يمكن أن يقال أنها تُستخدم كحجة لموقفه النمطى من البطالة، فلا يستلزم ذلك أن يكون عدم الاتفاق بين الكنيسة وأولئك المدافعين عن (العمالة الكاملة) بدون أى تعديل قد جاء بسبب الاختلافات اللاهوتية. وبخصوص الكنائس المتحدة معاً بالتزامها التغلب على البطالة لم نستطع أن نميز بين العديد من الحجج اللاهوتية التى اتخذت لمساندة موقفها، (كما كان الحال بالنسبة للبيانات الخاصة بالتنمية واستهلاك الطاقة، فكثير من هذه البيانات إن لم يكن أغلبها- تستمد سلطة موقفها عن طريق حجج لاهوتية مقنعة تتفق وتراثهم العقائدى- ومن الممتع أيضاً ملاحظة أنه فى حالة البيانات الخاصة بالبطالة فإن مختلف الكنائس والمنظمات المسكونية على الأقل تلجأ إلى (عقيدة الخليقة) بطريقة أو بأخرى وعليه، فيمكن أن تكون هناك حالات تختلف فيها كنيسة النرويج مع شريكها حول موضوع البطالة، وتتمسك كل منهما بمنطق عقلانى يتمشى مع موقفها... على أن الاختلاف الكبير فى الآراء التى تقدمها هذه المنظمات الكنسية التى تلتزم بالتغلب على البطالة، تقدم ضماناً شرعياً على أن بعض المنظمات على الأقل وهى تختلف مع كنيسة النرويج حول أفضل الطرق للتخلص من البطالة يمكن أن تُشارك الكنيسة النرويجية فى منطقها اللاهوتى. وبقدر ما فى هذه الحالات من اختلافات حول البطالة بين كنيسة النرويج وبعض الكنائس الأخرى لن تكون هذه الاختلافات متعلقة باللاهوتيات، فلا يمكن أن يُقال إن الاختلافات اللاهوتية هى العامل الحاسم فى الاختلافات بين الكنائس حول كيفية التعامل مع هذا التحدى الاجتماعى والأخلاقى.

والاستنتاجات حول طبيعة الاختلافات بين الكنيسة الحرة المتحدة فى اسكتلندا وبين الكنائس الأخرى فيما يتعلق باستراتيجيات التعامل مع البطالة تكاد تكون

كلها واحدة وهى: أن الاختلافات اللاهوتية لا يمكن أن تكون هى العامل الحاسم فى الاختلافات حول الاستراتيجية، حتى لو افترضنا- كما حدث فى حالة بيان كنيسة النرويج- أن أى إشارات لاهوتية وردت فى قرار الكنيسة الحرة المتحدة باسكتلندا تعطى تفويضاً لها بموقفها غير النمطى حول كيفية التعامل مع البطالة، فسرعان ما يتضح أن الخلافات اللاهوتية لا تستدعى الاختلافات الاستراتيجية التى قد تتبعها الكنيسة الاسكتلندية عن الكنائس الأخرى.

وبالتأكيد، فإن كثيراً من الكنائس التى تختلف مع استراتيجية الكنائس الاسكتلندية تستمد سلطة موقفها باللجوء إلى (الكريستولوچيا) و (عقيدة الخليقة) أو بعض الأمور المشتركة بينهما، وبذلك تتخذ مواقف لاهوتية تتصارع مع المشيخيين الاسكتلنديين، وعلى كل حال فإن عدداً من بيانات الكنائس المؤيدة للاستراتيجية الأكثر شيوعاً للتعامل مع البطالة تستمد سلطة موقفها باللجوء إلى موضوعات مستمدة من مواد قانون الإيمان الثلاث، وهناك بيانان على الأقل وهما رسالة عن (السلالية) أصدرها المجلس القومى للكنائس فى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٧٩، والآخر (بيان عن حقوق الإنسان) صدر عام ١٩٨٤ عن الاتحاد اللوثرى العالمى- قد يبدوان كأنهما يلجأن إلى نفس الموضوعات اللاهوتية التى يرتكز عليها قرار كنيسة اسكتلندا. وفى هذه الحالات يكون من الواضح أن الاختلافات حول الاستراتيچية الملائمة للتعامل مع البطالة لا علاقة لها باللاهوت، طالما كان طرفا الخلاف يشتركان معاً فى العهود اللاهوتية -ومن الواضح، مرة أخرى- أنه حتى لو كانت الخلافات حول البطالة فى بعض الحالات ربما بين أطراف لها اتجاهات لاهوتية متميزة، فإن الاختلافات اللاهوتية ليست هى السبب الأساسى للاختلافات التى تدور حول البطالة. والتنوع اللاهوتى الضخم بين بيانات الكنائس حول أفضل الاستراتيجيات لمواجهة أزمة البطالة واختلافاتها حول أفضل الاستراتيچيات لا ينبغى أن تؤدى إلى انقسام الكنائس، فإن اللاهوتيات أو طبيعة الإيمان المسيحى ليست كل مناقشة فى الاختلاف بين الكنائس والمتعلق بأمر البطالة.

الحقيقة القائلة بأن هناك قطاعاً عريضاً من الكنائس يتخذ موقفاً متشابهاً حول

كيفية التعامل مع تحدى البطالة. تستحق الانتباه لسبب آخر، وهو أنها تبين أن القرائن الحضارية المتميزة لا تستلزم بالضرورة مواقف أخلاقية مختلفة. وعليه فإن هناك كنيسة فى نصف الكرة الجنوبى هى الكنيسة الإنجيلية اللوثرية فى البرازيل تشترك مع مختلف الكنائس فى الشمال فى أنها تأخذ على نفسها عهداً بالعمل لمناهضة البطالة، كما أنه من الممتع بصفة خاصة ملاحظة الاعتماد الكبير لبيان كنيسة البرازيل على موضوعات التحرر اللاهوتى، وهذه التعهدات اللاهوتية -على أى حال- لا تقود إلى أى استنتاجات أخلاقية تختلف اختلافاً جذرياً عن استنتاجات كنائس نصف الكرة الشمالى... وواضح أنه فيما يتعلق بالموضوعات الأكبر المرتبطة بالتنمية الاقتصادية- بما فى ذلك الأساس المنطقى اللاهوتى للمواقف المتخذة هناك اتفاق بين الكنائس ومؤسساتها التعاونية- فلا يمكن أن نتحدث ببساطة عن بعض الكنائس على أنها أكثر تحرراً من الأخرى، بل يستطيع الإنسان أن يتحدث عن إجماع فى الرأى حول أخلاقيات انشغال المسيحيين فى مجال التنمية الاقتصادية.

الفصل الثالث

علـــم البيئـة

إن التكليف المُلقى على عاتق البشر بتحمل مسئولية الحفاظ على خليقة الله هو موضوع يهودى مسيحى أساسى، وإن كان قد أُغفل حتى عقود قليلة مضت ويشهد على ذلك الأمر الإلهى الصادر إلى البشر أن يتسلطوا على كل الأرض (تك ١:٢٦، مز ٨:٦) الذى جعل الإنسان وكيلاً على الخليقة. بل إن شهادة الكتاب المقدس تعطى دليلاً أعظم للإيمان بأن العلاقات بين الكائنات الحية فى الخليقة قُصد بها أن تكون منسجمة- متوازنة بيئياً- كما كانت. ولا يسع الإنسان إلا أن يستنتج أن هذا النوع من التوازن كان فى قصد الله منذ وقت الخليقة، وليس مجرد الأساس الذى تستند إليه الخليقة، بل أيضاً بقدر ما يكون بقاء هذه الصورة من الانسجام البيئى كاملة نجد فى عديد من الفقرات الكتابية التى تصوِّر الرؤيا الأخروية: اكتمال كل ما قصده الله لخليقته دائماً. (إش ١١:٦-٩، رو ٨:١٩-٢٢) وفى المقابل فإن التكليف بالسيطرة على العالم وجعله فى خدمة البشرية ليس جزءاً من هذه الرؤيا اليهودية المسيحية عن قصد الله فى الخليقة، بل إن صورة عمل الإنسان باعتباره المخلوق الذى يسيطر على الأرض، المخلوق الذى يجب أن تطيعه الأرض بعد السقوط ثم بعد الطوفان (تك ٩:٢ وما بعده) ورغم شهادة الكتاب المقدس عن الاهتمام بالبيئة وصورة انسجام الإنسانية مع الطبيعة فإن المجموعة الثانية من الصور- فكرة أن يسيطر الإنسان على الأرض- هى التى أصبحت السمة التى صار عليها فكر المجتمع المسيحى، على الأقل منذ بداية عصر الثورة الصناعية فى الغرب، ويبدو بوضوح من بعض النماذج الملحوظة فى البيانات الحديثة للكنائس عن علم البيئة وجود علاقة وثيقة بين إهمال العناية بالبيئة، وبين الثقة الغربية بالتكنولوچيا. وعلى العموم فإن الكنائس لم تبدأ فى مواجهة مشكلة البيئة إلا بعد المناقشة الحامية حول (حدود النمو) المزعومة التى فرضت نفسها على الحركة المسكونية خلال اجتماع مجلس الكنائس العالمى فى نيروبى عام ١٩٧٥، وربما قبل ذلك فى مؤتمر ١٩٧٤ عن (العلم والتكنولوچيا للتنمية البشرية) المنعقد فى بوخارست، وهناك استثناءات تشمل قراريّ عام ١٩٧٠ للكنيسة اللوثرية الأمريكية، وعام ١٩٦٩ لسنودس

الكنيسة اللوثرية بميسورى، وقرارات صدرت فى أعوام ١٩٧٠ و٧٢ و١٩٧٣ عن كنيسة اسكتلاندا الحرة المتحدة، وإعلان ١٩٦٨ الصادر عن مؤتمر الإنجيليكان فى لامبرت وإعلان ١٩٧١ من كنيسة النرويج، وإعلان ١٩٧٠ الصار عن الاتحاد المعمدانى العالمى وبيان ١٩٧٠ للاتحاد المعمدانى بنيوزيلندا، وإعلان الاتحاد العالمى للكنائس المصلحة عام ١٩٧٠، والمنشور البابوى العام الصادر عام ١٩٧١، وقرارات ١٩٧١ و١٩٧٢ و١٩٧٣ الصادرة من المؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك فى الولايات المتحدة الأمريكية، وقرار ١٩٧٣ للمؤتمر المسيحى الآسيوى، وبيان سياسى صدر عام ١٩٦٦ عن المجلس القومى للكنائس فى الولايات المتحدة الأمريكية، والقرارات ذات الأهمية الخاصة الصادرة عامى ١٩٧٠ و١٩٧١ عن الجمعية القومية للإنجيليين بالولايات المتحدة الأمريكية.

إن الجدل العنيف حول (حدود النمو)، والذى مازال تأثيره سارياً حتى اليوم فى الأخلاقيات المسكونية، ينشأ عن فكرة أنه كانت هناك سذاجة لا داعى لها فى الحركات المسكونية السابقة تقول إن التقدم فى العلم والتكنولوجيا سيكون مُفيداً فى جميع الأحوال. وقد نُظر فيما بعد إلى الجمعيات التى تعتمد اعتماداً كبيراً على العلم والتكنولوچيا باعتبار أنها فى ورطة خَطيرة، ولهذا كان لابد من تقييم نقدى لأهداف ووسائل التكنولوچيا الآن، وكانت هناك نتيجة هامة لهذا التفكير هى أنه فتح المجال -ولأول مرة- للحركة المسكونية والكنائس للتفكير تفكيراً جدّياً حول استنزاف الموارد الطبيعية، وتلوث البيئة بواسطة التكنولوچيا الشرهة التى لم يُحسن تقديرها، ونتج عن ذلك فتح الطرق إلى الاستغراق فى علم البيئة، وهى حقيقة يشهد لها عدد ضخم من بيانات الكنائس الصادرة عن موضوع البيئة منذ اجتماع مجلس الكنائس العالمى فى نيروبى، ومؤتمر مجلس الكنائس العالمى فى بوخارست. ويبدو أن المعلومات تؤيد الرأى القائل أن فشل الكنائس الحديثة فى أخذ التفويض بالحفاظ على البيئة مأخذ الجد حتى وقت قريب، كان مرتبطاً بثقتها غير المميزة فى التكنولوچيا الحديثة ولم تستطع الكنائس أن تغير وضع اهتمامها السابق بحيث تعدل عن تغاضيها عن تأكيد الكتاب المقدس على أهمية الحفاظ على البيئة، إلا

بعد أن بدأت تنظر إلى التكنولوجيا من منظور نقدى.

وبتوجيه الانتباه إلى الاهتمامات البيئية، كانت المجادلة العنيفة عن (حدود النمو) ترتبط بتنمية أخرى فى الأخلاقيات المسكونية التى تحدت الاتجاهات السائدة من قبل، ففى فصل سابق لاحظنا القبول العام- فى الدوائر المسكونية- لما يمكن تسميته (حكمة بارمن) أى أن المناقشات اللاهوتية، المبنية على الالتجاء إلى (عقيدة الخليقة) أو أى موضوع مرتبط بها، كان المعتقد أن ينتج عنها أخلاقيات اجتماعية محافظة بل ورجعية، ولكن باستخدام حجج متأصلة فى الكريستولوجيا أو بعض المواقف المتصلة بالمادة الثالثة من قانون الإيمان فقط يمكن التوصل إلى استنتاجات أخلاقية متحررة ومتفتحة.

فى الفصول السابقة تم اقتباس شواهد تدحض هذه الحكمة التقليدية، كما أننا لاحظنا اتجاهات يبدو أنها تؤيد هذه الحكمة، وسوف نستمر فى أخذها فى الاعتبار خصوصاً فى فصل (السلام والأسلحة النووية) كما فى الفصل الأخير عن (المسيحية والأيديولوچيات الاجتماعية السياسية) ومازال التعصب ضد الحجج اللاهوتية المتأصلة فى (عقيدة الخليقة) قائماً وحيّاً فى الأخلاقيات المسكونية، إلا أنه عندما تواجه الكنائس تحدى (التفاعل البيئى) يبدو أن هناك إدراكاً أصيلاً ينشأ بأن الحكمة التقليدية لا يمكن تطبيقها.. فاللجوء إلى (عقيدة الخليقة) للحصول على تفويض بالاهتمام بالبيئة يتم بواسطة الكنائس أكثر مما يتم بواسطة الكيانات الكنسية التى تبحث عن تفويض بالاهتمام بالبيئة عن طريق الحجج التى تتجاهل تماماً هذه العقيدة لصالح الالتجاء إلى الكريستولوچيا أو العقائد المرتبطة بالجزء الأخير من قانون الإيمان النيقوى، وهذا يدحض ما يسمى (بحكمة بارمن) والحجج الكثيرة التى تقدمها الكنائس لصالح الاهتمام بالبيئة الذى تم تفويضه عن طريق (عقيدة الخليقة) تثبت بوضوح أن مثل هذا الالتجاء لا يلزم أن ينتج عنه مقترحات أخلاقية محافظة أو رجعية.

وقد لاحظنا موضوعات أخلاقية واجتماعية أخرى مُعاصرة أثبتت الحقائق أنها

تدحض (حكمة بارمن التقليدية)(وما يجعل تعاملات الكنائس مع برامج البيئة تختلف هو أن كثيراً من المنظمات الكنسية قد لجأت إلى (عقيدة الخليقة) للحصول على تفويض باهتمامها بالبيئة، وأشارت إلى أنها (فيما يتعلق بالبيئة على الأقل) لا تقبل الحكمة التقليدية. من الواضح إذاً أن الجدل الحامى حول (حدود النمو) بقدر ما وجّه الانتباه المسكونى إلى الاهتمامات البيئية، قد ساهم فى إعادة الثقة والاهتمام بـ (عقيدة الخليقة).. على أنه لم يستأصل تماماً القلق الذى تشعر به الدوائر المسكونية فيما يختص باللجوء إلى (عقيدة الخليقة) للتفويض بمواقف فى موضوعات اجتماعية وأخلاقية أخرى خشية أن يقود هذا إلى التحفظ... وقد سبق لنا أن فحصنا بعض الأسباب الشرعية لهذا القلق، وسنواصل الفحص فى فصول لاحقة، ويكفى حالياً أن نلاحظ أن البرنامج البيئى الذى وضعته الكنائس خلق مناخاً نجد فيه أن انتقادات الحكمة التقليدية والمتعلقة بإعلان بارمن قد يتم تجاهلها ولكن إلى حد ما.

لقد تم حتى هذه النقطة إلقاء الضوء على الموضوعات العامة فى بيان الكنائس المتعلقة بالبيئة. على أن هناك اختلافات مثيرة وهامة داخل هذه المجموعة من البيانات فيما يتعلق بالقرينة التى تم فيها صياغة كل بيان، والتفويض اللاهوتى الذى يقدمه كل منها والشئون المحددة التى تربط كل منها بالبيئة. وعن الشئون التى كثيراً ما ترتبط بالبيئة فى بيانات الكنائس هناك أمران جديران بالانتباه: استهلاك الطاقة واستخدام الطاقة النووية، وبالتالى سنولى بيانات الكنائس التى تبحث هذين الموضوعين عناية خاصة فى الجزء التالى من هذا الفصل، على أننا سندرس بتفصيل أكبر الاختلافات بين بيانات الكنائس المتعلقة بالبيئة، والمعانى الأوسع لهذه الاختلافات.

المداخل المختلفة إلى علم البيئة

تمشياً مع التنوع فى مداخل الكنائس إلى علم البيئة، علينا أن نلاحظ أن الغالبية العظمى من بيانات الكنائس التى تناولت علم البيئة جاءت من كنائس تقع فى

الغرب أو من منظمات كنسية دولية (تدور فى تلك البرامج الغربية) والاستثناءات لهذا النموذج يشمل الآتى:

- وثيقة الكنيسة المشيخية المُصلحة فى كوبا عام ١٩٧٧
- إعلان المؤتمر الآسيوى المسيحى عاميّ ١٩٧٧ و١٩٧٣
- بيان المؤتمر الأسقفى الكاثوليكى للباسيفيك عام ١٩٨٦
- رسالة رعوية للأساقفة الكاثوليك بالفلبين عام ١٩٨٨
- بيان غير محدد التاريخ لكنيسة الميثودست فى ماليزيا
- بيان الكنيسة المشيخية فى تايوان عام ١٩٧٥
- بيان الكنيسة المشيخية فى كوبا عام ١٩٨٤
- رسالة من مؤتمر أمريكا اللاتينية البروتستانتى عام ١٩٧٨
- بيان للكنيسة الإنجيلية اللوثرية فى البرازيل عام ١٩٨٢
- بيان من الكنيسة التشيكية عام ١٩٨١
- بيانان من الكنيسة الأرثوذكسية الروسية عاميّ ١٩٨٣، ١٩٨٦
- مجموعة مختلفة من بيانات الكنائس صدرت من هيئات كنسية فى ألمانيا الشرقية، منها قرارات أعوام ١٩٨٠، ١٩٨٢، ١٩٨٤، ١٩٨٧ من الكنيسة الإنجيلية المتحدة بجمهورية ألمانيا الديمقراطية.
- قرار صادر من عام ١٩٧٧
- قرار صادر عام ١٩٨٥ من الكنيسة اللوثرية بجمهورية ألمانيا الاتحادية بالإضافة إلى وثيقتين مختلفتين فى عام ١٩٨٤.

ومن الملفت للنظر أنه لم ترد أى بيانات عن (البيئة) من كيانات كنيسة أفريقية ورغم ارتباط كيانات كنسية قليلة من العالم الثالث بموضوع البيئة، فإن الموقع

الجغرافى للغالبية العظمى من البيانات الخاصة بالبيئة تبدو أنها تؤيد النقد الشائع للتوجه نحو (حدود النمو) واهتماماته بعلم البيئة، فهذا الاتجاه يبدو أنه تجاوب مع برنامج اجتماعى واقتصادى يسيطر على الغرب.

ويوجد هنا إجماع مسكونى عريض -بمعنى ما- بين الكنائس حول موضوع البيئة، بالإضافة إلى العديد من البيانات التى أصدرتها المنظمات المسكونية عن الموضوع فإن كل مجموعة طائفية كبيرة لديها عضو واحد على الأقل قد أصدر بياناً يعبر فيه عن الشئون البيئية. بل إن عدداً من مجموعات الكنائس المرتبطة بالحركة الإنجيلية قد دعا إلى مزيد من التجاوب مع البيئة، ويظهر هذا النداء فى (إعلان شيكاغو عن الإنجيليين والشئون الاجتماعية) الصادر عام ١٩٧٣، وفى وثيقة بيلى جريهام التى أوحى بها المجلس الدولى للكرازة العالمية) عام ١٩٧٤ وكذلك قرارات أعوام ١٩٧٠ و١٩٧١ و١٩٧٩ و١٩٨٢ و١٩٩٠ الصادرة عن الجمعية القومية للإنجيليين بالولايات المتحدة الأمريكية، وعليه فإن (علم البيئة) لا يقسِّم بين الإنجيليين ولا المؤسسة الكنسية الرئيسية ورغم التحول المؤثر للاهتمامات إلا أن السمة الجغرافية المحددة للاهتمام المسيحى بالبيئة تثير أسئلة خطيرة فيما يتعلق بالدرجة التى يمكن للمرء أن يتحدث فيها منطقياً عن إجماع مسكونى حقيقى فيما يختص بعلم البيئة وإذا تحصلنا على نشأة الاهتمام المسيحى بعلم البيئة فى آلاف الموضوعات المرتبطة بحركة (حدود النمو) وبالنظر إلى الجدل الذى أثارته بين من يرددون أن هذا البرنامج هو تراجع من الغرب عن مسئولياته تجاه العدل الاجتماعى والاهتمامات المتعلقة بالتنمية فى نصف الكرة الجنوبى لن يكون الأمر غريباً أن نكتشف أن علم البيئة قد جاء نتيجة اهتمامات بالغة الأهمية ومتنوعة معه قبل الكنائس. وبالتأكيد فإن بعض الشئون المرتبطة بهذا العلم تبدو متكررة فى عدد من البيانات- مثل الاهتمام بتخفيض استهلاك الطاقة بصفة خاصة استخدام مصادر الطاقة غير المتجددة وفى كثير من الحالات تربط الكنائس بين الاهتمام بالبيئة وبين المشكلة النووية فى شكل من الأشكال إن تنمية الطاقة والأسلحة النووية (باعتبارها تهديداً للسلام) مُقتبسة كلها كعوامل ذت اهتمام بيئى خطير.

وقد أدت الانتقادات التى وجهت ضد البرنامج البيئى الجديد باعتباره تراجعاً شاملاً من جانب الدول الغربية عن مسئولياتها إلى الإيحاء للكنائس بتجاوبات محددة، فمثلاً: الربط بين علم البيئة والعدل الاجتماعى أو العدل الوارد فى بيان عام ١٩٧٢ صدر عن الكنيسة اللوثرية بأمريكا سابقاً، وفى بيانات مختلفة للكنيسة المتحدة الكندية وفي بيان صدر منذ عام ١٩٧٩ من مؤتمر مجلس الكنائس العالمى، ومن المثير ملاحظة أن موقف البيانات اللوثرية يستمد سلطته من اللجوء إلى موضوعات ترتبط بـ (عقيدة الخليقة) وبالتحديد إلى نوع من الرأى فيما يتعلق بأشخاص البشر، كما هو موصوف فى فصول سابقة من هذا الكتاب.

ويصر عدد قليل من بيانات الكنائس على أن الاهتمام بالبيئة يجب ألا يقود إلى إهمال تسهيل تنمية الأمم الفقيرة.. ومثل هذا الالتزام يتجسد فى بيانات مثل الإعلان الصادر عام ١٩٨٠ من الكنيسة الألمانية الإنجيلية وكنيسة برلين الغربية والرسالة الرعوية الصادرة عام ١٩٧٨ من الأساقفة الكاثوليك السويسريين، وبيانات ١٩٨٠ و١٩٧٧ الصادرة من مؤتمر الأساقفة الكاثوليك الألمان كما فى بيان الجناح الأكثر تحرراً من الحركة الإنجيلية الأمريكية المعروف باسم إعلان شيكاغو عن الشئون الاجتماعية (١٩٧٣) وقد وصلت معظم هذه البيانات إلى موقفها عن طريق الحجج التى تعتمد على مجموعة من الموضوعات العقائدية.

ويجد المرء فى بيانات أخرى اهتماماً بالربط بين الإدراك الحديث بالحفاظ على البيئة وبين احتياجات الفقراء فمثلاً: فى بيان ١٩٧٧ الذى يستمد سلطته من الكريستولوچيا أصرت على أن الاهتمام بالبيئة والالتزام بخفض استهلاك الطاقة يجب ألا يطغى على الالتزام بالمساواة فى التنمية الاقتصادية، وبالمثل فإن بيان ١٩٧٩ من المجلس القومى للكنائس فى الولايات المتحدة الأمريكية، وبيان كنيسة أيرلندا عام ١٩٨٢ وبيان الكنيسة الكندية المتحدة عام ١٩٨٤ وبيان ١٩٨٥ الصادر عن الكنيسة الإنجيلية اللوثرية فى برلين يقترح أن التعريف بسياسات بيئية جديدة يمكن أن يخلق -بطريقة ما- فرص عمل جديدة لغير العاملين فى بلادهم، كما أن بيانات أخرى مثل قرارت مجلس الكنائس العالمى فى انعقاد ڤانكوڤر حول (سوء

التوزيع الدولى للطعام) يربط بين البيئة وتزايد إنتاج الطعام لصالح الجوعى.. وبالتالى فإن بيان عام ١٩٧٧ المعنون بقرار "حول تقرير صادر عن العدالة الاجتماعية والاقتصادية" الصادر عن كنيسة المسيح المتحدة فى الولايات المتحدة الأمريكية ربطت -إلى حد ما- بين الاهتمام بالبيئة والعدالة الاقتصادية والعدالة بين الأجناس المختلفة.

وهذه الاقتراحات المتباينة وإن كانت لها صلة ما مع بعضها للتعامل مع أزمة البيئة هى محاولات لأخذ الانتقادات الموجهة ضد البرنامج البيئى فى الاعتبار، وكل البيانات الواردة فى الفقرات السابقة متعاطفة -بمعنى أو بآخر- مع دعوى محددة وردت فى بيان ١٩٧٣ الصادر من المؤتمر المسيحى الأسيوى. ورغم تلوث البيئة وأهمية الدعوة إلى خفض استهلاك الطاقة، فإن (العدالة الاقتصادية) هى حاجة أساسية أكثر أهمية.

وقد نبهت الهيئات الكنسية التى لا تنتمى إلى نصف الكرة الجنوبى إلى أن الاهتمام بالبيئة يجب أن يحتل المكان الثانى من الاهتمام، فمثلاً: يدعى بيان كنيسة أيرلندا الصادر عام ١٩٧٣ أن التسلح النووى موضوع يُلقى ظلالاً على كل الموضوعات الحاسمة اليوم بما فيها علم البيئة.. وواضح تماماً كيف فتحت الانتقادات الموجهة ضد الاهتمام الحديث بالبيئة أذهان الكنائس لدراسة مدىً متسع من الموضوعات المتعلقة بالبيئة أو المحيطة بها.

وتربط العديد من البيانات بين بعض البنود الغريبة بل والحساسة المتعلقة بالبرامج وبين علم البيئة، فمثلاً: يربط قرار ١٩٧٠ الصادر من الاتحاد المعمدانى العالمى هذا العلم بمشكلة العناية الصحية المناسبة. وإعلان ١٩٧١ الصادر من كنيسة النرويج يربط علم البيئة بموقف ما قبل الحياة فى حالة الإجهاض إذ اعتبر أن الموضعين متعلقان بموقف فكرى واحد... وقرار ١٩٧٣ الصادر من الكنيسة المصلحة فى أمريكا يربط علم البيئة بالحاجة إلى تنظيم النسل والمشكلة السكانية عامة، كما يعتبر كل من بيان ١٩٨٦ الصادر عن المجلس القومى للكنائس فى الولايات المتحدة

الأمريكية وإعلان ١٩٨٧ الصادر عن الكنيسة في ألمانيا وتقرير ١٩٨٩ الصادر عن الاتحاد العالمى للكنائس المصلحة- عن اهتماماتها بالتأثيرات البيئية والهندسة الوراثية، وربط قرار صدر عام ١٩٨٥ من الكنيسة الأسقفية بالولايات المتحدة الأمريكية عن الوعى بالعنف، فعلم البيئة ليس فقط يقهر العنف بل أيضاً يُقهر (مشكلة العرقية) و (صراع الأجيال) و (الاعتماد على المخدرات).. وبيان ١٩٨٤ الصادر من الكنيسة الإنجيلية اللوثرية فى برلين، تفاعلاً حيث يثبت وجود علاقة بين حماية البيئة ووضع حدود لسرعة السيارات فى ألمانيا، وربما كانت أعجب الدعاوى هى التى تبرز فى (إقرار الإيمان) الخاص بالكنيسة المشيخية المصلحة فى كوبا، الذى يؤكد أن الماركسية تقدم أفضل نظام للتنمية التكنولوچية والبيئية!!.

وهذه الاختلافات بين بيانات الكنائس فيما يتعلق بتنوع الاهتمامات البيئية لا توضح نموذجاً جغرافياً أو لاهوتياً عاماً، فمن المُسلَّم به فى حالة البيانين الأخيرين، وبصفة خاصة بيان الكنيسة الكوبية، أن البيئة قد أثَّرت على الاهتمامات المرتبطة بها، إلا أننا لاحظنا أيضاً أمثلة تلتقى فيها بيانات صادرة من كيانات كنسية من بيئات مختلفة تماماً مثل آسيا وأمريكا الشمالية وغرب أوربا حول ضرورة ربط البيئة بأمر محدد مثل العدالة. وهذه العمومية واضحة فى بيان ١٩٧٣ الصادر عن المؤتمر المسيحى الأسيوى، وفى بيان المجلس القومى للكنائس فى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٧٩ وبيان عام ١٩٧٧ الصادر من الكنيسة الإنجيلية فى بادن ووثيقة عام ١٩٨٠ الصادرة من الكنيسة الإنجيلية بجمهورية ألمانيا الديمقراطية وكنيسة برلين الغربية، وكلها تصر على ضرورة أن يكون علم البيئة مرتبطاً بالعدالة كذلك. ويشترك البيان الأمريكى والألمانى فى بيانات كنائس نصف الكرة الشمالى الأخرى المشار إليها سابقاً فى اتجاه المؤتمر الآسيوى لإخضاع الشئون البيئية للبرامج الاجتماعية والأخلاقية الأخرى، ومن الواضح -مرة أخرى- أن الخلافات فى القرائن البيئية لا يلزم أن تنتج عنها اختلافات فى الأخلاقيات.

وبنفس الطريقة، فإن الاختلافات بين بيانات الكنائس فيما يتعلق بالموضوعات المرتبطة بالبيئة ليست مرتبطة لاهوتياً، فمثلاً: فى البيانات المذكورة فى الفقرة

السابقة، بينما يلجأ المجلس القومى الأمريكى إلى (عقيدة الخليقة) وما يتعلق بإنسانية الأشخاص للحصول على تفويض بموقفه، نجد أن مجلس الكنائس الألمانى يصل إلى استنتاج مشابه بالاستناد مبدئياً إلى سيادة المسيح وعقيدة الفداء. (مع قيام عقيدة الخليقة بالعمل كمبرر ثانوى فقط) كما أن كنيسة (بادن) تصل إلى هدفها باللجوء الكلى إلى عمل المسيح الفدائى.

والاتفاق فى الفكر اللاهوتى -على أى حال- لا يستلزم أن تتكلم كل الكنائس بنفس الطريقة عن علم البيئة وما يلزمه، وعلى ذلك فإن البيانين الخاصين باجتماعيّ الاتحاد اللوثرى العالمى عام ١٩٨٤ يشاركان بيان ١٩٧٩ الصادر عن المجلس القومى الأمريكى للكنائس فى اتجاهه اللاهوتى الذى سبق أن درسناه، على أنه مغاير لبيان المجلس الأمريكى، فإن بيانات الاتحاد اللوثرى لا تتحدث عن أية علاقة بين التفاعل البيئى والعدالة. ويمكن إيراد أمثلة أخرى مشابهة، فالاختلافات بين بيانات الكنائس بخصوص ما يستلزمه علم البيئة ليس لها علاقة بالاختلافات اللاهوتية أو الخلافات حول أى موضوع أساسى فى الإيمان المسيحى.

وتصل بنا المناقشة السابقة بخصوص عدم تأثير الخلافات اللاهوتية على بيانات الكنائس المخصصة لموضوع البيئة إلى المرحلة الأخيرة للاختلافات بين البيانات.. ففى مواجهة التحدى البيئى، تعرض بيانات الكنائس عدداً كبيراً من الحجج اللاهوتية المتميزة.

سبق أن لاحظنا أنه ربما كان أعظم الأوضاع اللاهوتية تميزاً فى البيانات المخصصة للعلم البيئى هو الحجة القائلة إن العلم البيئى مبنى على أساس موضوع ما مرتبط (بعقيدة الخليقة) ويجب أيضاً ملاحظة أن عدداً من البيانات اتخذت موقفها من علم البيئة بتفويض مستمد من الكريستولوجيا أو الإنجيل، وخاصة بيانات الكنائس التى تنتمى إلى الطائفة المشيخية المصلحة، والمشيخية المتحدة فهناك بيانان على الأقل صادران من منظمتين مسكونيتين فى أوربا الغربية، وربما أيضاً بيان المؤتمر المسيحى الأسيوى الصادر فى عام ١٩٧٧ وبيان واحد من كل من الكنائس الإنجيليكانية

والمعمدانية والمينونيت، وبيانان على الأقل من الكنائس اللوثرية، وبيان واحد من مجلس الكنائس العالمى. وانظر أيضاً القرارين الصادرين عن الكنيسة المسيحية (تلاميذ المسيح) عام ١٩٧٣، وبيان عام ١٩٨٤ الصادر من كنيسة كندا المتحدة.. والتى تستمد سلطة موقفها باللجوء إلى (وصية المحبة).

وبالإضافة إلى هذه الاحتكامات، هناك عدد من البيانات تستخدم حججاً مستمدة من تركيبات مختلفة من الموضوعات العقائدية ومن أشهر هذه البيانات (تسعة بيانات) تبدو أنها تتركب من موضوعات مستمدة من المواد الثلاث لقانون الإيمان وهى:

١- بيان ١٩٨٢ صادر من الاتحاد العالمى للكنائس المُصلحة بعنوان (مسرح المجد ورجاء الخليقة المهدد).

٢- والبيان السياسى حول حقوق الإنسان الصادر من الكنائس الأمريكية المعمدانية.

٣- بيان مجلس الكنائس العالمى بعنوان (ثورة الشعوب) (التنمية البشرية، غوامض السلطة، التكنولوچيا، ونوعية الحياة) صادر عن اجتماع المجلس فى نيروبى.

٤- وإعلان ١٩٨٧ صادر من الكنيسة الإنجيلية بألمانيا.

٥- والمنشور البابوى العام الصادر عام ١٩٨٧ بعنوان ثورة الشعوب Sollicitudo Rie Socialis.

٦- وربما بيان ١٩٧٦ الصادر عن المؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك فى الولايات المتحدة.

٧- وبيان ١٩٨٩ حول البيئة صادر من كنيسة المينونيت بالولايات المتحدة الأمريكية.

٨- وبيان ١٩٧٧ لكنيسة الأخوة في الولايات المتحدة الأمريكية.

٩- وكذلك قرار صادر عام ١٩٧٦ من الكنيسة اللوثرية الأمريكية سابقاً بعنوان

(قضايا وفُرص تُقيِّد وتحرر).

وبالإضافة إلى هذه الأنواع من الحجج هناك عدد لا بأس به من بيانات الكنائس حول التفاعل البيئى لا تقدم تفويضات واضحة لاستنتاجاتها وتشمل أمثلتها عدداً من بيانات مجلس الكنائس العالمى (انعقاد ڤانكوڤر)،

وتقرير ١٩٨٢ للجنة الحوار الإنجليكانى- اللوثرى، وعدد من بيانات كنيسة استراليا المتحدة، وكنيسة كندا المتحدة، وكنيسة اسكتلندا الحرة المتحدة، وكذلك عدد من البيانات ذات الهوية غير المتميزة للكنيسة الكاثوليكية (وتضم كلاً من الوثائق الفاتيكانية وبيانات المؤتمرات القومية للأساقفة) وكما سبق أن رأينا فإن الاختلافات اللاهوتية ليست حاسمة فيا يتعلق بدراسات الكنائس حول علم البيئة، فكل البيانات المتعددة الواردة فى الفقرات السابقة تختلف فيما بينها لاهوتياً إلا أنها جميعاً تتفق على أنه يجب الاستمرار فى النضال من أجل هذا العلم الذى يوضح التفاعل بين البيئة والكائنات الحية.

وقد عملت بيانات الكنائس التى تواجه تحدى البيئة، وبخاصة تلك التى تستمد سلطان موقفها بواسطة الاستناد إلى (عقيدة الخليقة) على إلقاء مزيد من الضوء على أنواع التعديلات اللاهوتية التى يجب إجراؤها فى (عقيدة الخليقة) لكى تعمل بنجاح فى التفويض باستنتاجات أخلاقية منفتحة وتقدمية (مثل رعاية وتنشئة الوعى البيئى) وجميع التعديلات الضرورية لهذه العقيدة، والتى سبق ملاحظتها فى الفصول السابقة، تبدو منعكسة على البيانات المتصلة بعلم البيئة.

والتعديلات السابق الإشارة إليها والتى أُجريت فى (عقيدة الخليقة) فى البيانات التى تستمد تفويض استنتاجاتها الأخلاقية المنفتحة والتقدمية من هذه العقيدة فيما يتعلق بعلم الإنسان (حيث تصور علاقات الأشخاص باعتبارها متصلة اتصالاً فطرياً ببعضها البعض وبالبيئة المحيطة بهم) وعلم الوجود (والطبيعة تُفسَّر فى بعض جوانبها باعتبارها متصلة اتصالاً فطرياً ببعضها البعض وبالبيئة المحيطة بهم) وعلم اللاهوت (الخليقة والفداء مرتبطان معاً تبادلياً بحيث لا تتصارع أنظمة الخليقة مع

الإنجيل) وتبدو كل هذه التعديلات واضحة فى بيانين يستمدان سلطان استنتاجاتهما من (عقيدة الخليقة) وكلاهما صادر من الكنيسة اللوثرية بأمريكا سابقاً عاميّ ١٩٧٢ و١٩٧٨- وهناك عدد آخر من البيانات فى هذه الفئة تؤيد علاقة علم الإنسان واستمرارية الخليقة والفداء وبصفة خاصة بيان حول المجتمع العالمى صدر عام ١٩٧. عن الكنيسة اللوثرية فى أمريكا، وبيان عام ١٩٧٩ عن استخدام الطاقة صدر عن المجلس القومى للكنائس فى الولايات المتحدة الأمريكية، وبيان عام ١٩٧٩ حول حقوق الإنسان صدر عن كنيسة المسيح المتحدة، وكذلك قرار ١٩٨٥ صدر من الكنيسة الإنجيلية الساكسونية (وعلم الإنسان يتم التـأكيد عليه بصراحة فقط فى بيان ١٩٧٧ الصادر من الكنيسة المورافية فى أمريكا- المنطقة الجنوبية) وفى أغلبية البيانات الباقية التى تستمد سلطان موقفها من علم البيئة باللجوء إلى (الخليقة) وحدها. هناك على الأقل نوع من الاستمرارية والتواصل موضوع بين الخليقة والفداء. ولا يتم إنكار مثل هذا التواصل بأى حال من الأحوال، ويمكن زيادة تدعيم الاحتجاج بأن الخليقة يجب تفسيرها بطريقة تجعلها مرتبطة تبادلياً مع الموضوعات الرئيسية كالإنجيل، إذا كان لعقيدة الخليقة أن تعمل بنجاح فى التفويض باستنتاجات أخلاقية منفتحة فيمكن تدعيمها بإعادة ملاحظة عدد البيانات حول البيئة الى تعتمد حججها على بعض العلاقات المتبادلة بين الخليقة وموضوع عقائدى آخر من المادة الثانية أو الثالثة من قانون الإيمان.

إن بيانات الكنائس العديدة حول البيئة وعلاقتها بمن فيها، والتى تستمد سلطة مواقفها بطريقة ما باللجوء إلى (عقيدة الخليقة) يبدو أنها تشير فى الدوائر المسكونية إلى نوع من الحساسية المتجددة أو إلى استعادة (عقيدة الخليقة) كما أنه واضح أيضاً أن هذا التأكيد اللاهوتى الجديد- خاصة إذا اندمج على الأقل مع بعض التعديلات اللاهوتية السابق توضيحها -سيكون غير مناسب إلى حد ما للتفاعل البيئى وللزمالة الرسمية فى الكنيسة، ومثل هذا المدخل اللاهوتى لا يقود بالضرورة إلى أى استنتاجات أخلاقية مختلفة، على الأقل ليس بالنسبة لمسائل البيئة. وفى هذا المعنى لا تنقسم الكنائس نتيجة اختلافاتها اللاهوتية. ونفس هذه النماذج تعود

هذا المعنى لا تنقسم الكنائس نتيجة اختلافاتها اللاهوتية. ونفس هذه النماذج تعود للظهور فى بيانات الكنائس المخصصة لموضوعين آخرين وثيقيّ الصلة بالبيئة وهما : استهلاك الطاقة واستخدام الطاقة النووية.

استهلاك الطاقة:

فى وصف بيانات الكنائس التى تواجه تحدى البيئة، لوحظ أن عدداً كبيراً منها ربط التفاعل البيئى بالاستهلاك المخفض للطاقة. والحق أن تعامل الكنائس مع موضوع استهلاك الطاقة أثير لأول مرة فى سياق الحديث عن التنمية، وقد تم تكريس معظم الاهتمام- فى تلك النقطة- على عدم الاتفاق بين الكثير من الكنائس التى تدافع عن تقليل استخدام الطاقة بدرجة ما، وبين منشور بابوى عام صدر سنة ١٩٧٦ بعنوان (تقدم الشعوب) Popularum Progressy الذى يبدو أنه كان يدافع عن تزايد استهلاك الطاقة من جانب الدول الصناعية بغرض تسهيل عملية تنمية الشعوب المتخلّفة، وحيث أن المناقشة السابقة لهذا الاختلاف قد أظهرت أنه لم يكن خلافاً ذا طبيعة تؤدى إلى انقسام الكنيسة فمن الممكن التركيز عند هذه النقطة على الخلافات بين الكنائس التى تدافع عن استهلاك أقل للطاقة.

قد بينت المناقشة السابقة لبيانات هذه الكنائس أن الاهتمام باستهلاك الطاقة- مثله مثل البيانات الخاصة بتفاعلات البيئة- هى أساساً برنامج غربى تتعامل معه كنائس الدول الغربية فقط وأنظمة الكنائس الدولية التى تتبع البرنامج الغربى باستثناء بضعة بيانات صادرة عن كنائس ألمانيا الشرقية القديمة، وهذا التحديد لا يدعو إلى الدهشة حيث أن معظم بيانات الكنائس التى تعاملت مع استهلاك الطاقة قد دافعت أيضاً عن البيئة، وكما هو الحال مع بيانات الكنائس المتعلقة بالبيئة، فقد تم تخفيف هذا البرنامج الغربى نوعاً ما من جانب بعض البيانات على الأقل نحو احتياجات البلاد الفقيرة والنامية فى نصف الكرة الجنوبى، وهذه الخلافات بين الكنائس حول استهلاك الطاقة مرتبط حقاً بوجود هذه المشاركة الوجدانية تجاه الفقراء أو عدم وجودها.

ويدور الخلاف حول مسألة ما إذا كان التخفيض فى استخدام الطاقة ستكون له آثار عكسية على الفقراء فى نصفى الكرة الأرضية. إن الاهتمام هو بتمويل فائض استخدام الطاقة فى الأمم الغربية إلى تنمية البلاد المتخلفة، فإذا كانت الاستقطاعات التى تجرى فى استخدام الطاقة فى تلك البلاد الغربية قاسية سيكون المكان الذى يقتطع منه هو برامج تنمية البلاد الفقيرة، وينتج لذلك ذكر عدد قليل من بيانات الكنائس إنه رغم ضرورة أن يقوم الغرب بتخفيض استهلاك الطاقة، إلا أنه يجب ألا يكون ذلك بالدرجة التى تؤدى إلى تزعزع الاقتصاديات الغربية وإمكانياتها لمساعدة الفقراء. وفى المقابل تدافع المجموعة الأخرى من بيانات الكنائس عن تخفيض استهلاك الطاقة بطريقة غير محدودة دون النظر إلى النتائج التى يمكن أن تؤدى إليها هذه التخفيضات على الاقتصاد وعلى الدول الفقيرة.

والمجموعة الأولى من البيانات -التى يمكن أن نطلق عليها- (دعاة التخفيض المحدود) هى مجموعة مقصورة على عدد قليل بعض الشىء، وتشمل البيانات الصادرة من مؤتمر الأساقفة الكاثوليك الألمان، وبيان صادر من الكنيسة المتحدة فى جمهورية ألمانيا الاتحادية، وبيانات صادرة من عدد من المجالس المسكونية لكنائس أوربا الغربية وكذلك تقرير من مجلس الكنائس العالمى صادر عام ١٩٨٢، وعلى العموم فإن المنظور اللاهوتى السائد لهذه المجموعة من البيانات فى حجتهم عن استنتاجاتهم المتفتحة والتقدمية مع اهتمامها بالفقراء ومصالح الشعوب، هو منظور كريستولوچى.

إن اللمحات اللاهوتية تكشف عن بعض الاختلافات كما يتضح من البيانين الصادرين عن مؤتمر الأساقفة الكاثوليك الألمان، فكلا البيانين يناقش حالته بمعنى مستمد من منشور (عقيدة الخليقة) أو (عقيدة البشر) ورغم بعض الغموض فى كلا البيانين فإن النصوص توحى بأن الإشارات الواردة عن الخليقة قصدت الكريستولوجيا والإنجيل! وهو موقف له وضع شرعى فى التراث التقليدى للمجالس الكنسية الكاثوليكية كما سنرى فيما بعد، وعلى ذلك فإنه فى بيان الأساقفة الصادر عام ١٩٨٠ نجد تأكيداً على أن "المسيح هو مصدر ومركز الخليقة".

وحتى إذا أخذنا فى الاعتبار أن تكون الإشارات الواردة فى بيانات الأساقفة إلى (عقيدة الخليقة) هى فى النهاية قابلة للاختزال إلى أن تصبح مستندة على الإنجيل، فعلى المرء أن يدرك أن هذه البيانات تختلف عن غيرها الذى يدافع عن تخفيض محدد فى استهلاك الطاقة لأنه مازال يتعين إدراك -فى هذه الحالات- أن الموضوعات المتصلة (بعقيدة الخليقة) لها بعض الدور فى الجدل بطريقة ليست لغيرها من الموضوعات- على الأقل فى بيان ١٩٧٧ الصادر عن الكنيسة الإنجيلية فى بادن- فيما يتعلق بالطاقة النووية (ومعظم البيانات التى تحتج اعتماداً على أساس كريستولوچى تتضمن على الأقل إشارة عابرة إلى (عقيدة الخليقة) مثل بيان ١٩٧٨ عن الطاقة النووية الصادر من سنودس الكنيسة البروتستانتية فى النمسا، أو تقرير مجلس الكنائس العالمى الصادر عام ١٩٨٢ عن الطاقة، وبهذا المعنى يمكننا أن نلاحظ مثالا آخر حول عدم تأثير الخلافات اللاهوتية على الأخلاقيات.

إن التنوع فى بيانات مجموعتنا الثانية، تلك التى تُفضِّل تخفيض استهلاك الطاقة بدون تحديد، هو أكثر وضوحاً (وفى نفس الوقت أقل وضوحاً) من التنوع فى البيانات التى تنادى بالتخفيض المحدد فى استهلاك الطاقة، وهناك تنوع أكثر ثراء هو تنوع التقاليد الطائفية المتمثلة فى هذه المجموعة الثانية... حيث أن لدينا بيانات من الكنائس اللوثرية (مثلاً بيانات عام ١٩٧٨ من اتحاد اجتماعات اسكتلندا، وقرار عام ١٩٧٨ الكنيسة المصلحة بالألزاس واللورين، وكذلك بيان مشترك صدر عام ١٩٨١ من الكنيسة المشيخية بالولايات المتحدة الأمريكية، والكنيسة المشيخية المتحدة)، وكنائس معمدانية (المؤتمر المعمدانى الجنوبى بالولايات المتحدة الأمريكية) وكنائس كاثوليكية (الرسالة الرعوية للأساقفة الكاثوليك السويسريين الصادرة فى عام ١٩٧٨) وغيرها. ويبدو أن النموذج السائد فى النقاش بلغة التنوع اللاهوتى هو التجاهل التام للإشارة إلى (عقيدة الخليقة)، كما يبدو أن عدداً قليلاً من البيانات هو فقط الذى يعتمد مبدئياً على بعض الموضوعات ذات الصلة بـ (عقيدة الخليقة) للحصول على تأييد دعواتها إلى تخفيض غير محدد فى استهلاك الطاقة ومنها بيان كنيسة النرويج، وإعلان ١٩٨٦ الصادر من الكنيسة الإنجيلية فى هيسين.

وقرار ١٩٧٧ الصادر عن كنيسة المينونيت فى الولايات المتحدة الأمريكية (المؤتمر العام) وبيان عام ١٩٧٩ عن الطاقة من كنيسة المسيح المتحدة بالولايات المتحدة الأمريكية، وبيان عام ١٩٧٧ للكنائس الأمريكية المعمدانية، أما باقى البيانات التى تتخذ هذا الموقف فيميل إلى الاعتماد بثقل أكبر على موضوعات تتصل بالإنجيل والكريستولوجيا، والحق أن هذا التنوع اللاهوتى ليس هاماً جداً فإن معظم هذه البيانات التى تدعو إلى تخفيض محدود لاستهلاك الطاقة تلمّح إلى موضوعات تتعلق بمواقف من أجزاء قانون الإيمان بدلاً من الموضوع العقائدى المعين الذى تؤيده. فمثلاً، يتضمن بيان كنيسة النرويج فى استناده على (عقيدة الخليقة) بعض الإشارات إلى "المسئولية المسيحية" (التى يقال أنها الاستخدام الثالث للناموس) والحجة التى تستخدمها الكنيسة المتحدةفى (رينلاند- ويستفاليا) فى تأييد دعوتها إلى خفض استهلاك الطاقة والمؤسسة على (عقيدة الخليقة) ذات علاقة تبادلية مع الحجة المبنية على أساس الرجاء المسيحى. وعلى الجانب الآخر من الطيف اللاهوتى نجد كل من بيان ١٩٨١ المشترك لكنيستين من الكنائس المشيخية بالولايات المتحدة الأمريكية، والرسالة الرعوية للأساقفة الكاثوليك السويسريين تتضمن إشارات إلى (عقيدة الخليقة) وبعض الموضوعات الأخرى (سواء أخروية أو كهنوتية) فى دعوتهم لخفض استهلاك الطاقة على أساس الإنجيل أو الكريستولوجيا.. وهذا التداخل فى البيانات- بقدر ما يبدو أن معظمها يتبادل احتضان الموضوعات اللاهوتية مع بعضها- يبرر الاستنتاج بأن الاختلافات اللاهوتية بين الكنائس التى تدعو إلى خفض غير محدد فى استهلاك الطاقة ليست بذات أهمية.

وهذه الملحوظة تمكّننا من إجراء مقارنة بين المجموعتين: من ينادون بخفض محدد للطاقة، وأولئك الذين لا يضعون حدوداً لهذا الخفض. فإن ميل البيانات التى تُفضّل الخفض غير المحدد إلى تعزيز بعض الموضوعات اللاهوتية الواضحة يسمح لنا بترديد نقطة وردت فى الفصل السابق، وهى أن السمة المميزة لهذه البيانات تستلزم إمكانية أن يجد المرء -دائماً- تناغمات لاهوتية مُعينة بين هذه البيانات وتلك التى فضلت نموذج التقليل المحدود فى استهلاك الطاقة- وكما سبق أن رأينا فإن بعضاً من

البيانات التى فضلت هذا الخفض المحدود مازالت تتضمن موضوعاً عقائدياً ثانوياً آخر لكى يعزز تفويضها اللاهوتى الأوّلى.

فمثلاً، يبدو من الوهلة الأولى أن الخلاف حول استهلاك الطاقة بين بيان ١٩٧٧ الصادر عن مؤتمر الأساقفة الألمان الكاثوليك، وبين الرسالة الرعوية الصادرة عن الأساقفة الكاثوليك السويسريين عام ١٩٧٨ يبدو أنه يتعلق باللاهوتيات، فإن الأساقفة الألمان يستندون فى دعوتهم إلى تحديد خفض استهلاك الطاقة إلى أسس تتعلق بعلم الإنسان (الانثروبولوچى) (طبيعة الإنسانية كمخلوقات) بينما يحاول الأساقفة السويسريون دون التفكير فى مثل هذه التعديلات. أولياً من المنظور العام للإنجيل و (عقيدة الفداء) [مع إشارة إلى علم الكهنوت كتفويض ثانوى) إلا أن المناقشات اللاهوتية تتداخل، فإن الأساقفة السويسريين يشيرون أيضاً إلى (عقيدة الإنسانية البشرية) ويتكلمون عن الطاقة باعتبارها هبة من الله، وبهذا التوكيد هم يميلون إلى أن يتخذوا موقفاً لاهوتياً يماثل موقف الأساقفة الألمان- على أن الأساقفة الألمان- بطريقتهم الخاصة متجهون إلى المادة الثانية من قانون الإيمان تماماً كزملائهم السويسريين، ورغم أن البيان ليس واضحاً تماماً، فإن إشارة الألمان إلى (عقيدة الإنسانية البشرية) قد تكون فى النهاية خاضعة لالتزام طاغ بفعل الخير (الإنجيل) باعتباره المعيار النهائى للأخلاقيات- وفى هذه الحالة لا يبدو أن الاختلافات بين مؤتمرى الأساقفة حول استهلاك الطاقة هى نتيجة لالتزامات لاهوتية لا يمكن المصالحة بينها كليّة.

ويمكن تقوية الدعوى التى تقول إن الخلافات اللاهوتية ليست لها الكلمة الأخيرة فى تقرير الخلافات بين الكنائس حول استراتيجيات خفض استهلاك الطاقة إذا لاحظنا أن مكونات نفس التوجه اللاهوتى تختلف أحياناً حول سؤال ما إذا كان تخفيض استهلاك الطاقة يجب تقييده أم لا، فمثلاً: بيان عام ١٩٧٧ الصادر عن الكنيسة الألمانية الإنجيلية فى بادن يعتمد بوضوح على الالتجاء إلى عقيدة (فداء المسيح) لكى يفوضه بتخفيض محدود للطاقة المستهلكة. إن عدم اتفاق الكنيسة الألمانية مع البيان غير الرسمى الصادر عن كنيسة النرويج سنة ١٩٧٨ المختص بما

يتعلق باللاهوتيات، والتجاء البيان النرويجى إلى (عقيدة الخليقة) خلافاً لبيان الكنيسة الألمانية هو نوع من القانون الطبيعى للتفويض بموقفهم.

وعدم الاهتمام النرويجى بتقييد خفض استخدام الطاقة يشترك فيه بيان صدر عام ١٩٧٩ عن الكنيسة المعمدانية الجنوبية فى الولايات المتحدة، حيث يلجأ بوضوح -على النقيض من النرويجيين- وأكثر تشبهاً ببيان الكنيسة الإنجيلية الألمانية فى بادن إلى الموضوعات والبصائر المسيحية (الإنجيل) وفي هذه الحالة يكون الخلاف بين المعمدانية وكنيسة (بادن) حول تخفيض استهلاك الطاقة لا يتعلق باللاهوتيات، وهذا الاستنتاج بدوره يوحى بأن الخلاف اللاهوتى بين كنيسة (بادن) والكنيسة النرويجية قد لا يكون فى النهاية حاسماً فى تحديد اختلافهما حول استراتيجيات خفض استهلاك الطاقة.

إذا كان مثل هذا الخلاف اللاهوتى حاسماً فى الخلاف حول الأخلاقيات، فلماذا تستطيع الكنيسة النرويجية والكنيسة المعمدانية الجنوبية الإبقاء على تجاهل مشترك بينهما لفكرة تقييد خفض استهلاك الطاقة بينما هما مختلفتان لاهوتياً؟ إن الخلافات اللاهوتية بين الكنائس لا يبدو أنها تحسم بالضرورة خلافاتها فيما يتعلق بمدخل كلٍ منها إلى استخدام الطاقة. إن الاختلافات حول تخفيض استهلاك الطاقة يبدو أنها أمور تتعلق بالاستراتيجية وليست أموراً لاهوتية تؤثِّر على زمالة الكنيسة.

الطاقة النووية:

تأمل الرأى العام العالمى فى احتمالات الكارثة النووية بقلق شديد منذ حادثة (هيروشيما). على أنه فى العقد الأخير -أو ما يزيد- وضعت الأحداث النووية فى جزيرة تشيرنوبيل الصغيرة المجتمع الدولى فى موقف الترقب فيما يتعلق بالطاقة النووية، وما سبق أن هَلّل له العالم باعتباره الحل الأمثل لموضوع استنزاف الوقود غير المتجدد، قد أصبح مصدراً لقلق عميق، وقد ظهرت هذه الاهتمامات بوضوح فى بيانات الكنائس حول موضوع (علم البيئة)- وهذا أمر طبيعى تماماً - لأن البعض

يعتبر استخدام الطاقة النووية تهديداً للبيئة، لذلك يكون من المناسب فحص بيانات الكنائس بالإشارة فقط إلى ماتقوله عن هذا الموضوع، وهذا وثيق الصلة بدراستنا لأن النقاش الواسع فى المجتمع الدولى حول ما إذا كانت الطاقة النووية يمكن أن تستمر وتتطور أو بدلاً من ذلك يجب إعلان أن هناك قراراً رسمياً قد بدأ يتبلور داخل المجتمع المسيحى.. وتميل بيانات الكنائس المتعلقة بالطاقة النووية إلى اتخاذ مواقف محددة فى هذا الجدل.

لكن، قبل تحليل المواقف المختلفة التى اتخذتها الكنائس فى هذا الجدل، فإنه من المفيد أن نصف بإيجاز السمة العامة لبيانات الكنائس حول الطاقة النووية. وسبق أن لاحظنا أن عدداً من بيانات الكنائس حول البيئة تعاملت أيضاً مع موضوع الطاقة النووية، وبالتالى فإن عدداً من نفس هذه البيانات التى تم دراستها فى القسمين السابقين من هذا الفصل يتم التعامل معها مرة أخرى فيما يتعلق بالطاقة النووية ونتيجة لذلك فإننا نرى -مرة أخرى- كثيراً من نفس النماذج التى تم التعرف عليها من قبل.

إن الطاقة النووية هى أساساً بند من بنود البرنامج الغربى- كما هو الحال بالنسبة للبيئة واستخدام الطاقة. وهذه النزعة المتوقفة على القرينة منعكسة -على الأقل- فى بيانات الكنائس حول الطاقة النووية، ورغم كون الطاقة النووية أحد موضوعات البرنامج الاجتماعى لكثير من دول شرق أوربا فإنه لم يمكن التعرف -وقت النشر- إلا على بيان واحد لإحدى كنائس هذه المنطقة يواجه الموضوع وهو قرار ١٩٨٦ للكنيسة الإنجليكانية المتحدة جمهورية ألمانيا الديمقراطية وكل البيانات الأخرى- باستثناء اثنين صدرا عام ١٩٧٧ عن المؤتمر المسيحى الآسيوى، وإعلان مؤتمر الباسيفيك الأسقفى عام ١٩٨٦- صدرت عن كنائس تقع فى نطاق الغرب.. والاهتمام الحديث نسبياً بالطاقة النووية ينعكس فى حقيقة أن أياً من البيانات- فيما عدا بيان ١٩٧٠ الصادر من كنيسة الإخوة فى الولايات المتحدة المؤيد للطاقة النووية- لم يظهر للوجود قبل منتصف السبعينات.. وهناك على الأقل تنوع واسع فى الطوائف والتقاليد التى تتناول هذه المسأل، فالحق أن كل طائفة ممثلة بعضو واحد

على الأقل فيما عدا طوائف الأرثوذكس والمعمدانيين والمسيحيين المجددين كما تم صياغة ثلاثة عشر بياناً بواسطة مجالس مسكونية.

ويمكننا تقسيم بيانات الكنائس حول الطاقة النووية -بغرض التحليل- إلى فئتين: المؤيدة، والمعارضة (والأخيرة تُفضِّل بعض التأجيل أو تقليل الاعتماد على الطاقة النووية) وفئة ثالثة هم أولئك الذين لا يقفون بحزم مع أى من الفئتين السابقتين.

وأول ما يصدم المحلِّل هنا هو الندرة النسبية للبيانات المؤيدة للطاقة النووية، فالغالبية العظمى من البيانات تُفضِّل بعض التأجيل (تأجيل إنشاء مشروعات طاقة نووية جديدة عادة) أو تقليل الاعتماد على الطاقة النووية بصفة عامة، وباقى البيانات تأتى ضمن الفئة الثالثة تبدو كما لو كانت تنتقد الطاقة النووية، أو تدعو إلى تخفيض استخدامها وإن كانت منفتحة بوضوح لاستمرار الاعتماد عليها.

والفئة الثالثة هذه تستحق الانتباه لأن عدداً منها يقدم ملاحظات مثيرة، على أن معظمها لا يقدم تبريراً لاهوتياً واضحاً لاستنتاجاتها مما يجعل الجدل بين المجموعتين الأولى والثانية من البيانات ذات صلة أوثق بالأمور المسكونية الصعبة الحل، ومن ثم فهى تستحق الدراسة أولاً.

هناك نقطتان تصدمان المراقب فيما يتعلق بالجدل الدائر بين الكنائس حول الطاقة النووية: الأولى هى عدم وجود التأييد المُطلق (غير المقيد) للاستمرار فى استخدامها، الأمر الذى لاحظناه والذى يزداد تأثيره عندما نعتبر أن هناك شيئاً من الغموض فى التأييد، وأن عدداً من البيانات التى تُعتبر من نواح أخرى مقبولة تؤيد الطاقة النووية، فإن أقلية فقط من الآراء المُسجلة فى مؤتمر مجلس الكنائس العالمى عام ١٩٧٩ (حيث دعا التقرير الرسمى إلى تأجيل استخدام الطاقة النووية) وبيان ١٩٧. الصادر من كنيسة الإخوة والسابق الإشارة إليه هى التى تساند استخدام الطاقة النووية. أما التأييد الأكثر كفاءة فيقدمه بيانا عامى ١٩٧٧ و١٩٨. الصادرين عن مؤتمر الأساقفة الألمان، حيث يعبرِّ الأساقفة عن رغبتهم فى استمرار

استخدام الطاقة النووية فقط فى حالة عدم وجود و سيلة أخرى تتضمن وجود إمدادات كافية من الطاقة.

وموافقة ثلاث كنائس فرنسية على الطاقة النووية (وهى بيان ١٩٧٩ للاتحاد البروتستانتى فى فرنسا وكنيستين من كنائس الألزاس اللتين اشتركتا معه) هى أكثر تقييداً، حيث تطالب بالبحث عن طريق وسط بين مخاطر البرنامج النووى ومخاطر العجز فى الطاقة الذى ينشأ عن عدم استخدام الطاقة النووية، وعلى ضوء هذه القيود، والعدد الأكبر من البيانات التى تدعو للتأجيل لا يسع المرء إلا التفكير جدياً فى مسألة ما إذا كان على الكنائس -عند هذه النقطة- أن لا توافق، بلا تعمد، على أحدث البدع الاجتماعية الغربية.

والنقطة الثانية هى تنوع المبررات اللاهوتية المقدمة من الكنائس على طرفيّ الجدل. بل أن الكثير منها فعلاً لا يقدم مبررات وخاصة بين أولئك الداعين إلى التأجيل، وهذا ينطبق على بيانات كل من مؤتمر آسيا المسيحى حول الموضوع، وكذلك على بيانات مختلفة مقدمة من كنائس مختلفة مثل مجلس كنائس هولندا، ومجلس الكنائس البريطانى، وكنيسة كندا المتحدة. ومن بين البيانات التى تقدم مبرراً لاهوتياً هناك نسبة قليلة تلجأ نهائياً إلى موضوعات مرتبطة بـ (عقيدة الخليقة).

والتنوع اللاهوتى بين البيانات المقدمة من كلا طرفيّ المناظرة له دلالاته العادية من حيث اعتبارات وحدة الكنيسة، وبصفة خاصة ما إذا كانت الطاقة النووية يمكن أن تكون موضوعاً يؤدى الاختلافات حوله إلى تقسيم الكنيسة.. وتسليماً بهذا التنوع يمكن أن نجد بياناً لكنائس لا توافق على موضوع الطاقة النووية بل تشترك معاً فى تفويض لاهوتى عام، فمثلاً: يُعبر البيان الصادر عام ١٩٧٧ حول الطاقة النووية عن رغبة فى تقليل الاعتماد على الطاقة النووية -كما سبقت الإشارة- استناداً إلى اللجوء إلى عمل المسيح الفدائى (وهناك موقف مماثل اتخذه بيان مشترك صدر عام ١٩٧٨ عن الكنيستين لاستمرار الاعتماد على الطاقة النووية إلى الدرجة التى لاحظناها سابقاً فى بيانات الكنائس الفرنسية، وهى بيانات اتحاد

فرنسا البروتستانتى، والكنيسة المصلحة، فى الألزاس واللورين، وطائفة أوجسبرج فى الألزاس واللورين) ويتبع ذلك أن أى خلاف حول الطاقة النووية بينها وبين كنيسة (بادن) لا يمكن أن يكون متعلقاً باللاهوتيات- يمكن الوصول إلى نتيجة مماثلة فيما يتعلق بالخلاف الظاهرى حول الطاقة النووية بين كنيسة النرويج والأساقفة الكاثوليك الألمان حيث يلجأ كل منهما جزئياً إلى (عقيدة الخليقة) فى الحصول على تفويض بصفة قرارتهما.

وتشير البيانات إلى أن الخلافات بين الكنائس حول الطاقة النووية لا تتعلق بالضرورة باللاهوتيات، ومرة أخرى يمكننا استنتاج أن الطاقة النووية ليست موضوعاً يمكن أن يؤدى -أو يجب أن يؤدى الخلاف حوله- إلى تقسيم الكنائس طالما أن الموضوعات اللاهوتية أى طبيعة الإيمان المسيحى ليست مُعرضة للخطر.

والخلافات بين الكنائس حول الطاقة النووية له بُعد بيئى، فجميع بيانات الكنائس الواقعة فى نصف الكرة الجنوبى والمتعلقة بالطاقة النووية ناقدة لها، فهل يوحى هذا التماثل فى الاختلافات حول الطاقة النووية التى تتعلق بالبيئة بتأكيد للبديهية المسكونية التى تقول إن المسيحيين فى بيئات حضارية مختلفة سوف يختلفون حول الأخلاقيات واللاهوتيات؟ فى مثل هذه الحالة قد يكون هناك بعض الصواب فى مثل هذا التبصُّر على أنه يجب تقييده بإدراك أن الاختلافات البيئية بين هذه البيانات وبين الكنائس الغربية التى تشاركها منظورها النقدى حول الطاقة النووية لم تمنع اتفاقها حول أمور أخرى (ولا يمكن الحكم على تأثير البيئات المختلفة على لاهوتيات هذه البيانات لأن أياً من البيانات، الثلاثة التى قدمتها كنائس نصف الكرة الجنوبى لم يقدم تفويضاً لاهوتياً لنقده حول الطاقة النووية).

وعلى ضوء الطريق المسدود في الحوار بين الكنائس التى تستمر فى الاعتماد على الطاقة النووية، وتلك التى تعلن عن ضرورة التأجيل، فإن مراقبة أحد البيانين يمكن أن يساعد على تقييم المناظرة، وتقول وثيقة صدرت عن (وحدة الكنيسة والمجتمع) التابعة لمجلس الكنائس العالمى عام ١٩٨٢ فى مكان منها إن النقاش حول

والمجتمع) التابعة لمجلس الكنائس العالمى عام ١٩٨٢ فى مكان منها إن النقاش حول موضوع تأجيل استخدام الطاقة النووية قد أُخمد، فمنذ عام ١٩٧٩ ظلت صناعة الطاقة النووية فى صراع من أجل البقاء لدرجة أن طلب التأجيل الفعلى لنموها أصبح نافذ المفعول، وربما يؤدى تضافر الضغط الشعبى مع تقليل استهلاك الطاقة وتطوير تكنولوجيات حديثة أكثر أماناً إلى حل مشكلة الطاقة النووية، وهذه كلها أمور تتعلق بالقرارات والتكنولوجيا وليست موضوعاً إيمانياً.

إن تجاوبات الكنائس للتحديات التى تضعها الطاقة النووية لها فعلاً تأثير على موضوع لاهوتى واحد على الأقل يخص الفصل كله. فالبيانات عن هذا الموضوع وكذلك عن تلك المتعلقة باستهلاك الطاقة تظل تتميز باحتراس خاص من الركائز اللاهوتية إلى (عقيدة الخليقة) لتأسيس المواقف الأخلاقية. وهذا الاحتراس يبدو واضحاً بصفة خاصة فى بيانات المنظمات المسكونية مثل (مجلس الكنائس العالمى) و (الاتحاد البروتستانتى الفرنسى) والمجلس المسكونى السويدى، ومجلس كنائس هولندا. ولما كانت الأخلاقيات المتأصلة فى (عقيدة الخليقة) تمثل المدخل التاريخى للأخلاق بالنسبة لبعض جماهير هذه المنظمات على الأقل، فإن فشل هذه البيانات فى استخدام مثل هذا النموذج من المناقشات الأخلاقية يثير أسئلة حول السبب فى عدم استخدامه، ولماذا يكون الخُلق الذى يلجأ إلى الإنجيل أو الكريستولوجيا للحصول على تفويضه لازال يميل إلى صيغ بيانات المنظمات المسكونية بطابع خاص حتى عندما تواجه موضوعاً يتعلق بالبيئة ومناظرات حدود النمو؟ ربما لأن الاهتمام الحديث بـ (عقيدة الخليقة) الذى جاء عن طريق هذه المناظرات لم ينجح تماماً فى تحدى القوالب الجامدة القديمة فى النهاية... هناك فحص للبيانات فيما يختص بالتسلح النووى والسلام يثير هذا السؤال مرة أخرى.

الفصل الرابع

التسلح النووي

(السلم والحرب)

السلام موضوع مركزى بلا نزاع فى التقليد المسيحى (إش ٢:٤، ميخا ٤:١-٣، مت ٥:٩ و٤٤، يو ١٤:٢٧، رو ٥:١، غل ٦:١٦) ومع ذلك فقد ثار كثير من الجدل بين المسيحيين حول مضمون السلام الذى يعطيه الله. ومن الغريب أن المسيحيين منذ القرون الأولى ظلوا منهمكين فى جدل حول موضوع ما هو الاتجاه الملائم الذى يجب أن يتخذه المسيحى تجاه الحرب؟

ونظراً للإجماع التاريخى بين المسيحيين والخاص بالتكليف بالسلام، ولما كان هذا الإجماع ينعكس، منذ البداية، فى التزام مبرمج للحركة المسكونية الحديثة للكفاح من أجل السلام، فلا عجب إطلاقاً أن نلاحظ الإجماع الواضح المتعلق بالسلام فى جميع البيانات الاجتماعية للكنائس. والإجماع يقتحم كل الحدود الطائفية والجغرافية فهناك نداءات رسمية للسلام قدمتها الكنيسة الكاثوليكية على مستوى بيانات من المجالس مثل منشورات عامة بابوية فضلاً عن بيانات المؤتمرات القومية للأساقفة من بيئات متنوعة مثل الولايات المتحدة الأمريكية (انظر بصفة خاصة بيان ١٩٨٣) وأمريكا اللاتينية (مؤتمر ميدلين لعام ١٩٦٨) وجمهورية ألمانيا الديمقراطية وأسبانيا وأيطاليا وموزمبيق وجنوب أفريقيا والفلبين- بالإضافة إلى بيانات الكنيسة الأروثوذكسية (اصدرت بيانات من كل من الكنيسة الأرثوذكسية الروسية والكنيسة الأرثوذكسية الرومانية) كما رُفعت نداءات مماثلة من مجموعات فى الطرف الآخر من الكرة الأرضية تشمل خليطاً من الكنائس المعمدانية والمتحدة مثل كنائس المسيح المتحدة فى نيوزيلندا وكنيسة المسيح المتحدة فى اليابان، والاتحاد المعمدانى العالمى، الاتحاد المسيحى الإنجيلى المعمدانى فى إيطاليا، ومجلس اتحاد جمعية المسيحيين الإنجليين والمسيحيين المعمدانيين فى الاتحاد السوفيتى، وكنيسة المسيح المتحدة فى الولايات المتحدة الأمريكية، والكنيسة الإنجيلية فى ألمانيا.

يمتد مجال الكنائس التى تدعو للسلام إلى جميع الطوائف فيما بين قطبي الكرة الأرضية- فمثلاً يشمل الكنائس الإنجليكانية (مثل الكنيسة اللويزيتانية الرسولية الإنجيلية الجامعة فى البرتغال- والكنيسة الإنجليكانية الكندية- وكنيسة مقاطعة أفريقيا الجنوبية الإنجليكانية ومؤتمر لامبيث) وكنائس الميثوديست (مثل كنيسة الميثوديست فى انجلترا- في بيان عام ١٩٨٨ وبيانين عام ١٩٧٨ وكنيسة الميثوديست فى ماليزيا وسنودس كنيستي (والدنسيان) والميثوديست فى إيطاليا- كنيسة الميثوديست المتحدة فى الولايات المتحدة الأمريكية) وكنائس الإخوة (مثل كنيسة الإخوة فى الولايات المتحدة الأمريكية) وكنائس التجديديين (مثل الكنيسة المسيحية تلاميذ المسيح) والكنائس المشيخية المصلحة (مثل كنيسة هولندا المصلح والكنيسة المصلحة فى فرنسا والكنيسة الإنجيلية المشيخية فى شيلى والاتحاد العالمى للكنائس المصلحة بل وحتى الكنائس اللوثرية (مثل كنيسة النرويج والكنيسة الأمريكية اللوثرية، والكنيسة اللوثرية بأمريكا سابقاً، والاتحاد اللوثرى العالمى) وكل طائفة كنسية يبدو أنه كان لها عضو واحد على الأقل قد حرر بياناً يناصر السلام.

وأما الصفة المسكونية لهذا الإجماع بخصوص السلام فيتأكد أكثر عن طريق إدراك العدد الضخم من المنظمات المسكونية التى ناصرت السلام، فقد وافق مجلس الكنائس العالمى- تمشياً مع افتراضاته السابقة- على بيان واحد على الأقل حول الموضوع فى كل انعقاد من انعقاداته، كما أن المجالس القومية والإقليمية للكنائس فى بيئات مختلفة مثل رومانيا (اجتماع الأديان فى رومانيا) وإيطاليا (اتحاد الكنائس الإنجيلية فى إيطاليا) إيرلندا (مجلس الكنائس الإيرلندى) وجنوب أفريقيا (مجلس كنائس جنوب أفريقيا) والقارة الأفريقية (مؤتمر كنائس "كل أفريقيا") وقارة آسيا (المؤتمر المسيحى الآسيوى) كلها قد أصدرت بيانات عن السلام. بل إن الإجماع يخترق حتى حدود الانقسامات بين الجماعات الرئيسية الإنجيلية والجماعات المحافظة إذ أصدرت عدة كنائس ترتبط بالحركة الإنجيلية مثل كنيسة الإخوة فى المسيح فى الولايات المتحدة الأمريكية، والسنودس المسكونى المصلح بيانات تدعو إلى السلام.

توثق الدراسة السابقة بوضوح الإجماع المسكونى العريض حول السلام، وتوضح كيف أن هذا الإجماع يتخطى كل الحدود الجغرافية كما يبدو أن الإجماع يمتد زمنياً ليغطى كل الفترة تحت الدراسة فى مجال دراستنا عن البيانات الاجتماعية، ففى كل عام تقريباً منذ ١٩٦٤ حتى ١٩٨٦ تم إصدار أعداد متساوية تقريباً من البيانات.

ويمكن ملاحظة اختلافات هامة فى إطار هذا الإجماع فيما يتعلق بشكل السلام وأفضل الطرق للتوصل إليه وصيغة الحجج اللاهوتية التى تساند السلام فى بيانات الكنائس التى كرست للسلام صراحة. والاختلافات حول طبيعة السلام المطلوب ترتبط جزئياً بالاختلافات الجغرافية أو البيئية، فتميل البيانات التى تصدرها الكنائس الواقعة فى العالم الأول والعالم الثانى وكذلك تلك التى تصدرها المنظمات الكنسية الدولية إلى الانشغال بالسلام العالمى والعلاقات بين القوى العظمى. والبيانات الصادرة من كنائس فى آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية تميل إلى أن تكون أكثر تحديداً فى اهتمامها بالسلام وهى عادة تدعو إلى سلام خاص للمناطق التى توجد فيها من العالم.

وهناك استثناءات لهذا الميل، فإن بعض الكنائس ذات الجذور الأوربية وكنائس الأمم الغربية الأخرى يتبين من الوثائق أنها تصدر بيانات تدعو إلى السلام فى مناطق جغرافية بصفة خاصة، وبذلك يكون لدينا نداءات من أجل السلام فى جنوب أفريقيا صادرة من كنائس ألمانيا مثل الكنيسة المتحدة اللوثرية بغرب ألمانيا، والمجلس البريطانى للكنائس، والكنيسة المصلحة فى أمريكا، وكنيسة المينونيت بالولايات المتحدة الأمريكية. والاتحاد القومى للإنجيليين فى الولايات المتحدة الأمريكية ومؤتمر لامبيت لعام ١٩٨٨ والكنيسة الإنجليكانية بكندا، والكنيسة الإنجيلية فى رانيلاند (عن السلام فى ناميبيا)، والكنيسة المسيحية (تلاميذ المسيح) ودعوات للسلام فى روديسيا ونيجيريا صادرة من الكنيسة الحرة المتحدة باسكتلندا، ودعوات للسلام فى الشرق الأوسط صادرة من الكنيسة الأرثوذكسية الروسية ومؤتمر لامبيت ١٩٨٨ والمؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك فى الولايات المتحدة الأمريكية، والمجلس القومى لكنائس الولايات المتحدة الأمريكية، ومجلس

الكنائس البريطانى، وكنيسة كندا المتحدة والكنيسة الحرة المتحدة فى اسكتلندا، والكنيسة الإنجيلية فى راتيلاند- والكنيسة الأسقفية بالولايات المتحدة الأمريكية، وكنيسة المسيح المتحدة فى الولايات المتحدة الأمريكية، والرابطة القومية للإنجيليين فى الولايات المتحدة الأمريكية، وكنيسة الإخوة بالولايات المتحدة الأمريكية. وهناك دعوات للسلام فى أيرلندا الشمالية صادرة من كنيسة أيرلندا والكنيسة المشيخية فى أيرلندا والكنيسة الحرة المتحدة فى اسكتلندا ومؤتمر لامبيت ١٩٨٨. ومجلس الكنائس البريطانى، ودعوة إلى السلام فى فيتنام صادرة عن المؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك فى الولايات المتحدة الأمريكية، والمجلس القومى للكنائس فى الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد البروتستانتى الفرنسى، ومجلس الكنائس البريطانى وكنيسة اسكتلندا المتحدة، والكنيسة الإنجيلية فى هيسين وناساو، والكنيسة الإنجيلية فى راتيلاند والكنيسة المسيحية (تلاميذ المسيح) فى الولايات المتحدة الأمريكية- وكنيسة المسيح المتحدة، والكنيسة الأسقفية فى الولايات المتحدة الأمريكية والكنيسة المصلحة فى أمريكا، ومؤتمر المينونيت العالمى، فضلاً عن مجلس المؤتمر العالمى الميثوديستى، ودعوات للسلام فى شمال شرق آسيا (كوريا) صادرة من الكنيسة المسيحية (تلاميذ المسيح)، وكنيسة المسيح المتحدة فى الولايات المتحدة الأمريكية، والاتحاد العالمى للكنائس المصلحة، ودعوات للسلام فى أفغانستان صادرة عن كنيسة المسيح المتحدة فى الولايات المتحدة الأمريكية.

وقد صدرت فى إيطاليا دعوة للسلام تتعلق بالصراع الأرجنتينى- البريطانى حول جزر فوكلاند فى أوائل عام ١٩٨٠ من الاتحاد المسيحى الإنجيلى المعمدانى بمجرد أن قامت الكنيسة المسيحية (تلاميذ المسيح) بإصدار دعوة للسلام فى السلفادور... وقد عبَّر مؤتمر لامبيت لعام ١٩٨٨ عن اهتمامه بالسلام في أمريكا اللاتينية والسودان، وعبّرت عن الاهتمام بالسلام فى أمريكا الوسطى بيان الكنيسة المشيخية بالولايات المتحدة الأمريكية كما عبَّرت عن الاهتمام بالسلام فى ألمانيا الكنيسة الإنجيلية المتحدة بغرب برلين وقد تجسدت بطريقة مماثلة أراءٌ أكثر شمولاً حول السلام فى بيانات عدد من الكنائس تقع فى العالم الثالث مثل كنيسة الميثودست فى

ماليزيا والكنيسة الإنجيلية اللوثرية فى البرازيل، ومؤتمر أساقفة أمريكا اللاتينية الكاثوليك.

إذاً قد نجد أن الكنائس الكائنة فى بيئات آسيوية وأفريقية وأمريكية لاتينية ميالة بالأكثر إلى طلب السلام فى حدود التهديدات التى توجَّه ضد مواقفها المحلية، لكن طالما تحققنا من أن بعض كنائس أوربا وأمريكا الشمالية قد انشغلت هى الأخرى بمواقف محلية، ولاحظنا منظوراً أكثر عالمية عن السلام فى بيانات الكنائس المتوافقة مع نطاق العالم الثالث، فيبدو أن الاختلافات البيئية لا تستلزم بالضرورة اختلاف الكنائس فى مواقفها الخاصة بالسلام، وبذلك لا يكون أمامنا سوى دفاع واحد ضد البديهة المسكونية التى تقول إن الاختلافات فى البيئات الحضارية تستلزم اختلافات فى اللاهوتيات والأخلاقيات. إن نزوع بيانات الكنائس فى العالم الثالث للتركيز بصورة أكبر قليلاً على المسائل المحلية المتعلقة بالسلام قد لا يكون أكثر من مجرد نتيجة لحقيقة أن الكنائس فى العالمين الأول والثانى لا تواجه عنفاً مباشراً فى أماكنهما كما يحدث لكنائس العالم الثالث، ولذلك فهى أقل ميلاً إلى التفكير فى السلام فى منطقة معينة بل تفكر فيه كمطلب عالمى.

وإذا كانت الاختلافات فى البيئات الحضارية ليست عوامل مهمة فى تعاملات الكنائس مع موضوع السلام فيبدو أنه من الممكن القول إن اختلافاتها فى حججها اللاهوتية حول السلام ليست مهمة كذلك. وهناك نظرة أولية على القسم الخاص بالسلام فى الملحق يبدو أنها تؤيد الحكمة التقليدية المتعلقة بالميل إلى الحجج التى تعتمد على الكريستولوچيا والمادة الثالثة من قانون الإيمان للتفويض بمواقف أكثر تحرراً وانفتاحاً فى مقابل الاستنتاجات الأخلاقية المحافظة للحجج التى تعتمد على (عقيدة الخليقة).. ومن المهم أن بيانات الكنائس التى تدعو للسلام باللجوء إلى موضوعات عقائدية غير مرتبطة بـ (عقيدة الخليقة) أكثر من تلك التى تلجأ إلى هذه العقيدة.

إن هذه العلاقة التبادلية بين الاهتمام الأكثر تحرراً بالسلام وبين الحجج اللاهوتية

المستنبطة من الكريستولوجيا وعلم الكهنوت والأخرويات والظواهر الروحية أمر مميز فى بيانات الكنائس من جميع الطوائف. وبالتالى فإننا نستطيع أن ندرك- كما لاحظنا هنا وهناك فى الفصول السابقة- ميلاً إلى تجاهل (عقيدة الخليقة) حتى بين كنائس مرتبطة على نحو خاص بالتقليد مثل اللوثرية والكاثوليكية، والإنجليكانية -إلى حد ما- التى استخدمت تاريخياً الحجج الأخلاقية التى تعتمد على هذه العقيدة. وهذا الميل الذى يبدو كما لو كان يطغى على الالتزامات الطائفية والتاريخية واللاهوتية يطفو على سطح بيانات حول السلام مثل قراري ١٩٧٠ و١٩٨٤ الصادرين من الاتحاد اللوثرى العالمى وقرار سنودس عام ١٩٨١ صادر من الكنيسة الإنجيلية وإعلان ١٩٨٥ حول حقوق الإنسان، كما فى بيانات أخرى صادرة عن كنيستين ألمانيتين لوثريتين على الأقل- وإعلان كنيسة كندا الإنجليكانية عام ١٩٦٥ وبيانان صدرا عام ١٩٨٥ عن كنيسة مقاطعة كندا الجنوبية، وبيانان صدرا عام ١٩٨٥ عن كنيسة مقاطعة جنوب أفريقيا الإنجليكانية، وعدد من بيانات صادرة من مؤتمرات إقليمية للأساقفة الكاثوليك وبصفة خاصة رغم عدم صدورها كلها من الكنائس الواقعة فى أمريكا اللاتينية.

ومثل هذه البيانات حول السلام التى تتخطى (عقيدة الخليقة) لها فى الحقيقة استثناءاتها. فهناك بيانات كنائس عديدة تدعو للسلام على أساس (عقيدة الخليقة) ومنها الآتية:

عدد من البيانات اللوثرية مثل قرار اجتماع الاتحاد اللوثرى العالمى لعام ١٩٧٠ بعنوان (المشاركة المسئولة فى مجتمع اليوم) وبيان ١٩٨٤ الصادر من الكنيسة اللوثرية السابقة بأمريكا، وبيانان صادران خلال العقد السابق من كنيسة النرويج وبيانات أعوام ١٩٧٤ و١٩٨٢ الصادرة من الكنائس الألمانية اللوثرية، وقرار صادر عام ١٩٦٨ عن كنائس المسيح المتحدة فى نيوزيلندا، وبيان سياسى صدر عام ١٩٧٨ عن الكنائس المعمدانية الأمريكية، وبيان لكنيسة الميثودست فى انجلترا عام ١٩٧٨ وبيان سياسى عام ١٩٦٨ عن العصيان المدنى صادر من المجلس القومى للكنائس بالولايات المتحدة الأمريكية وقرار ١٩٨٣ من مؤتمر مجلس الكنائس العالمى. وربما

يضاً بيانات الكنيسة الكاثوليكية مثل الرسالة الرعوية عن الشيوعية والصادرة نام ١٩٨. من المؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك فى الولايات المتحدة الأمريكية رسالة رعوية عن العيد المئوى للكونفيدرالية الكندية الذى أصدره المؤتمر الكندى للأساقفة الكاثوليك. ومنشور بابوى عام صدر سنة ١٩٦٧ بعنوان فضلاً عن إعلانى ١٩٧٧ و١٩٧٥ الصادرين عن الكنيسة الروسية الأرثوذكسية.

وتدل مثل هذه البيانات -مرة أخرى- على أن اللجوء إلى (عقيدة الخليقة) لا يُنتج بالضرورة خُلقاً محافظاً.. كما أن هذه المعلومات تزودنا بمؤشر إضافى إلى أن الخلافات اللاهوتية لا تؤدى بالضرورة إلى تقسيم الكنيسة فى مسألة السلام على الأقل، فإن المداخل اللاهوتية المختلفة هنا ليس لها نتائج عملية ويمكن أن تعطى تصريحاً لنفس الاستنتاج الأخلاقى وهو الدعوة إلى السلام. إن المشكلات المتعلقة بالدور الذى يمكن للخلافات اللاهوتية أن تلعبه فى التسبب فى إحداث خلافات فى الأخلاقيات وكذلك ميل اللجوء إلى (عقيدة الخليقة) إلى جعل استخلاص نتائج أخلاقية منفتحة ومتحررة أمراً مستحيلاً أمور ملحّة فيما يتعلق بالبيانات حول السلم والحرب العادلة، والتسلح النووى التى ندرسها على التوالى فى هذا الفصل. وأعود الآن إلى هذه المسائل فى تلك القرائن.

لن يكون من الصواب ترك الانطباع بأن الحجج الوحيدة المستخدمة بواسطة الكنائس لصالح السلام هى إما تلك التى تلجأ فقط إلى (عقيدة الخليقة) أو تلك التى تتجنب كلية الإشارة إلى تلك العقيدة، فالحقيقة أن هناك عدداً من الحجج المختلطة حيث يتم الالتجاء إلى كل من الخليقة والكريستولوجيا والإنجيل، وتتضمن بعض هذه النماذج: إعلان صادر عام ١٩٨٢ من الكنيسة الإنجيلية بجمهورية ألمانياالديمقراطية. وبيانات عديدة من مؤتمر الأساقفة الكاثوليك فى موزمبيق، وبيان مؤتمر المادلين لأساقفة أمريكا اللاتينية الكاثوليك، وبيانات عدة من مؤتمرات قومية للأساقفة الكاثوليك فى الولايات المتحدة الأمريكية وكندا، وكنيسة المسيح المتحدة فى الولايات المتحدة الأمريكية، ورسالة عيد الميلاد لعام ١٩٧٤ الصادرة من بطريرك القسطنطينية المسكونى الأرثوذكسى، وعدة بيانات صادرة من الكنيسة

الروسية الأرثوذكسية وعدد من بيانات عدة انعقادات لمجلس الكنائس العالمى، وبيان سياسى حول الأمم المتحدة عام ١٩٧٧، وكذلك بيان سياسى حول نزع السلاح عام ١٩٨٨ صادر من المجلس القومى للكنائس فى أمريكا (وربما أيضاً التقرير الصادر عام ١٩٧٧ من الحوار الدولى بين الكنيسة الكاثوليكية والكنيسة المصلحة) وإضافة إلى ذلك يمكن ملاحظة بعض البيانات مثل: المنشور البابوى العام الصادر عام ١٩٨٤ بعنوان Ecclesiam Suam ومجلس الفاتيكان الثانى بعنوان الفرح والرجاء Gau-dium et spes والبيان المشترك الصادر عام ١٩٨٣ عن الكنيسة المشيخية المتحدة والكنيسة المشيخية فى الولايات المتحدة اللتين اتحدتا باسم (الكنيسة المشيخية بالولايات المتحدة الأمريكية) حالياً. حيث تم إخضاع (عقيدة الخليقة) للكريستولوجيا.

وهناك فى المنشور البابوى العام لسنة ١٩٦٤ ما يشبه مفهوم الكنيسة الأرثوذكسية، وارتباطاً بها قد تستطيع أن تقرأ دعوتيّ السلام الصادرتين عاميّ ١٩٨١ و١٩٨٤ عن كنيسة رومانيا الأرثوذكسية. فى ضوء هذا التشابه، فإن التجاءهما إلى الرغبة الإنسانية العامة للسلام كنوع من الحجة المستمدة من (عقيدة الخليقة) قد يكون متمشياً مع مفهوم Theosis ويمكن اعتبار الرغبة الإنسانية العامة للسلام كإحدى نتائج التحول العالمى إلى (تأليه) الخليقة بالمسيح.

وبالإضافة إلى هذه النماذج من الحجج، تربط بعض البيانات (عقيدة الخليقة) بموضوعات عقائدية أخرى مثل (علم الكنيسة) أو (علم الأخرويات) وتشمل هذه النماذج: إعلان ١٩٨٥ الصادر عن أساقفة هولندا الكاثوليك. وفى حالات أخرى تكوّن الالتجاءات إلى (عقيدة الخليقة) جزءاً من (حجة الثالوث) للسلام، وهذه الطريقة فى الاحتجاج واضحة فى المنشور البابوى العام الصادر عام ١٩٧١ بعنوان Octogesima Adveniens وربما فى المنشور العام الصادر عام ١٩٨٧ بعنوان ثورة البلدان Sollicitudo Rio Socialis والمنشور السابق له عام ١٩٦٣ بعنوان السلام على الأرض Pacem in Terris وفى عام ١٩٨٣ كما فى عاميّ ١٩٧٦ و١٩٦٧ إلى حد ما- فى بيانات المؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك فى الولايات المتحدة الأمريكية. وإعلان

كندا ورسالة حول الحرب والسلام صادرة عام ١٩٨٦ عن الكنيسة الروسية الأرثوذكسية (٣-٥) وإعلان الكنيسة الإنجيلية للطائفة اللوثرية فى البرازيل صدر عام ١٩٨٢ (وربما أيضاً بيان ١٩٨٤ الصادر عن الاتحاد اللوثرى العالمى- وأيضاً تقرير عن الإرسالية والوحدة) صادر عام ١٩٨٩ عن الاتحاد العالمى للكنائس المصلحة، وقرار عام ١٩٧٩ عن جمعية (كلو كلوكس كلان) وبيان سياسى عام ١٩٨٦ عن (كوريا) صادر عن الكنيسة الأسقفية بالولايات المتحدة الأمريكية، وبيانات أعوام ١٩٧٧ و١٩٨٠ و١٩٨٥ الصادرة من كنيسة الإخوة فى الولايات المتحدة الأمريكية، وبيان مشترك صادر عام ١٩٨٣ عن كنيسة المينونيت بالولايات المتحدة الأمريكية والمؤتمر العام لكنيسة المينونيت بالولايات المتحدة الأمريكية، وبيان ١٩٨٢ حول (البحث عن السلام) صادر من كنيسة كندا المتحدة- وبيان رسمى حول (السلام العادل) صادر عام ١٩٨٥ عن كنيسة المسيح المتحدة فى الولايات المتحدة الأمريكية، وإعلان ١٩٨٨ من المجلس القومى للكنائس فى كوريا، بيانان سياسيان صادران عامى ١٩٨٠ و١٩٨٦ عن المجلس القومى للكنائس فى الولايات المتحدة الأمريكية، قرار عام ١٩٨١ للكنيسة المسيحية (تلاميذ المسيح) بغرض تأييد بيان المجلس عام ١٩٨٠، وكذلك قرار مجلس الكنائس العالمى -انعقاد ايفانستون- وهذه مجرد أمثلة قليلة.

ونحن لا نستطيع أن نكف عن إعطاء بيان بالحجج اللاهوتية المختلفة المقدمة لصالح السلام والتى يمكن التعرف عليها فى البيانات دون ملاحظة أن عدداً كبيراً من البيانات لا تقدم أى أساس لاهوتى منطقى واضح لمواقفها، وهناك أمثلة لمثل هذه البيانات صادرة من معظم الطوائف والمنظمات المسكونية الواقعة فى معظم مناطق العالم الهامة.

والبيانات التى لاحظت أنها تُصرِّح بالسلام بالربط بين الالتجاء إلى (عقيدة الخليقة) وموضوعات عقائدية أخرى توحى بمزيد من البصائر فيما يتعلق بالتعديلات اللاهوتية التى تمكِّن باللجوء إلى (عقيدة الخليقة) من التفويض باستنتاجات أخلاقية أكثر تحرراً وانفتاحاً، وقد أدركنا فى الفصول السابقة أنه كان هناك بعض الحق فى

الحكمة التقليدية المختصة بميل الحجج المتأصلة فى (عقيدة الخليقة) أو الموضوعات المتصلة بها للتفويض باستنتاجات أخلاقية أكثر تحفظاً- ما لم يتم إجراء تعديلات معينة فى (عقيدة الخليقة) ويبدو أن التعديلات الضرورية تشمل الربط المتبادل بين الخليقة والفداء، وربما يكون الحديث أيضاً عن أشخاص البشر بطريقة تواصلية (مثلاً بالربط بين طبيعة كل منهم وبين بيئاتهم).

وهذه التعديلات، وبصفة خاصة الربط التبادلى بين الخليقة والفداء، تميز عدداً أكبر من بيانات الكنائس التى سبق ملاحظتها والتى تم التفويض فيها بالسلام باللجوء المزدوج إلى (عقيدة الخليقة) وبعض الموضوعات العقائدية الأخرى المستمدة من المادتين الثانية والثالثة من قانون الإيمان عملياً فإن كل البيانات التى يتم التفويض بالسلام فيها باللجوء فقط إلى موضوع عقائدى مرتبط بـ (عقيدة الخليقة) لا زالت تفترض وجود علاقة تبادلية بين الخليقة والموضوعات المرتبطة بالفداء (وهناك تعبير واضح وصريح عن هذا وُضع بصفة خاصة فى البيان السياسى الصادر عام ١٩٨٧ من الكنائس المعمدانية الأمريكية).

والواقع أنه فى اثنين على الأقل من هذه البيانات وخاصة بيان ١٩٨٤ الصادر عن الكنيسة اللوثرية فى أمريكا (سابقاً) وإلى حد ما القرار الصادر عام ١٩٨٦ من الكنيسة الإنجليكانية الكندية، هناك نوع من النظرة من توظيف للعلاقة بين البشر مستخدمة كحجة للسلام. إن بيانات الكنائس عن السلام تبدو كأنها تعزز النتائج السابقة التى تخص التعديلات اللاهوتية التى أُجريت على (عقيدة الخليقة) عندما تعمل بنجاح كمبرر لاستنتجات أخلاقية أكثر انفتاحاً وتحرراً.

وهناك فارق آخر وحيد (يتعلق اللاهوتيات) بين بيانات الكنائس عن السلام- يجدر الالتفات إليه فى ختام هذا الفصل وهذه النقطة تتعلق بمسألة الاختلافات القائمة بين الكنائس فيما يختص بآرائهما حول أفضل الطرق لتحقيق السلام وهذه الدراسة فى حد ذاتها تُقدم لنا مدخلاً لدراسة فرعية عن مواقف الكنائس حول (السلم والحرب).

والحرب).

رغم اقتراح عام ١٩٦٥ من الكنيسة الإنجيلية فى هاسين وناسو بأن السلام يجب رعايته بعدم السماح بإعطاء هدايا للأطفال فى عيد الميلاد على شكل (عساكر) واقتراح مماثل فى بيان سياسى صدر عام ١٩٨٨ من الكنيسة المشيخية فى الولايات المتحدة- يمثل أكثر الاقتراحات تفرداً- والنص الحاسم الذى يجب دراسته عند هذه النقطة هو إعلان صدر عام ١٩٨١ من الكنائس المتحدة المصلحة بألمانيا الغربية الذى سبق لنا الإشارة إليه- وفى هذا البيان قيل أن مسألة السلام هى موضوع (عقيدة) وبالاختصار فإن السلام يُشكِّل (معتقد راسخ) Stutus Confessionis.

ويقف هذا البيان الصادر عن الكنيسة الألمانية المصلحة وحيداً فى مدخله إلى السلام (فيما عدا الاستثناء المحتمل لوثيقة الاتحاد العالمى للكنائس المصلحة الصادر عام ١٩٨٢ والذى سيدرس بتفصيل أكبر فى الفصل الأخير) وبصفة خاصة فيما يتعلق بمشاركته فى سؤال كيف يتحقق السلام. فهو وحده يأخذ من بين جميع بيانات الكنائس عن السلام- موقفاً مناضلاً من أجل السلام- مؤكدا أن طبيعة الإيمان المسيحى تأمر بالسلام.

وهذا النوع من الاحتجاج قد يكون هو النمط الذى تتبعه الكنائس التى تدعو للسلام مثل كنيسة المينونيت فى الولايات المتحدة الأمريكية، وكنيسة الإخوة المينونيت، وكنيسة الإخوة فى المسيح ويبدو أن هناك بعض النظائر لهذه النقطة بين هذه الكنائس وموقف الاتحاد الألمانى المصلح- على الأقل بالإشارة إلى موقفها فيما يتعلق بأولئك الذين لا تتفق معهم، وتزداد قوة هذه النقطة فيما يبدو فى أن بيان الاتحاد نفسه يواجه موضوع الدرجة التى يجب أن يؤيد بها مسيحيو اليوم الموقف الكلى التوجه إلى السلام.

إن موقف أولئك الألمان ورثة كالفن يثير -من جديد- مسائل تتعلق بما إذا كانت الاختلافات حول الموضوعات التي تثير الجدل يمكن أن تؤدى إلى تقسيم الكنائس من حيث إعاقة زمالة الكنيسة الرسمية، وعلى المرء أن يتساءل بالتحديد فى هذه الحالة

انتهاك السلام عن طريق الاشتراك فى (حرب عادلة) يمكن أن يشكل خلافاً يؤدى إلى انقسام الكنيسة. ونفس هذا السؤال يمكن أن يُثار فيما يتعلق بالخلاف بين الاتحاد وبين الكنائس التى ترفض صراحة استخدام مفهوم عند تطبيقه على موضوع السلام كما يبدو الحال فى قرار ١٩٨٣ الصادر عن الكنيسة الإنجيلية فى الجمهورية الألمانية فيما يتعلق بتطبيق المفهوم على الأسلحة النووية وإضفاء الصفة العسكرية. وفى البيان السياسى الصادر عام ١٩٨٨ عن الكنيسة المشيخية فى الولايات المتحدة الأمريكية.

ومن بين العديد من البيانات التى تعبر عن انفتاح نحو الاشتراك فى (حرب عادلة) بيانات من الكنائس اللوثرية أمثال كنيسة النرويج وسنودس إرساليات الكنيسة اللوثرية، والكنيسة الإنجيلية اللوثرية فى تنزانيا، وبيانات أخرى مشابهة منها بيان ١٩٨٣ الصادر من مؤتمر الأساقفة الكاثوليك فى هولندا وبيان ١٩٨٣ الصادر من المؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك فى الولايات المتحدة الأمريكية وربما أيضاً وثيقة المجمع الفاتيكانى الثانى بعنوان دعوة قرارات من كنائس مصلحة مثل: الكنيسة المسيحية المصلحة فى شمال أمريكا، وبيانات كنائس إنجليكانية مثل قرار ١٩٨٥ الخاص بكنيسة مقاطعة جنوب أفريقيا الإنجليكانية بعنوان "المستنكف ضميرياً" وبيانات معينة صدرت من منظمات مسكونية فى أفريقيا مثل مؤتمر كنائس "كل أفريقيا" فى وثيقة عام ١٩٨١ ومجلس كنائس جنوب أفريقيا عام ١٩٧٤ (وفى الواقع جميع بيانات الكنائس التى ترفض صراحة الحرب النووية كخيار شرعى، وتؤيد استنكاف الضمير وبصفة خاصة الاستنكافات المنتقاة، تبدو أنها تعكس انفتاحاً على المشاركة فى حرب عادلة) وعلى أساس الاتحاد الألمانى المصلح، وطالما أن هذه البيانات تؤيد الانفتاح على التخلى عن السلام فى سبيل الدفاع عن حق الأمة، قد تبدو كأنها تنتهك طبيعة الإيمان المسيحى.

ومع ذلك فإنه كما أثرنا أسئلة تتعلق بالمطالب الأخرى، فإن الخلافات حول الأمور الأخلاقية (مثل التمييز العنصرى) تدفعنا للتساؤل فى هذه الحالة ما إذا كانت طبيعة الإيمان المسيحى ستتعرض -بالضرورة- للخطر فى حالة الاختلافات بين

الاتحاد المصلح وبين البيانات التى سبق ذكرها- إن الاتحاد المصلح يحصل على تفويض بموقفه باللجوء إلى الكريستولوچيا- إن مهمة الخليقة فى هذا البيان هى فقط المساعدة فى التفويض بموقفها ضد تطوير واستخدام الأسلحة النووية، وعليه فإن أياً من بيانات الكنائس تشجع (حرباً عادلة) كانت تنال تفويضها من مبررات أخرى غير الاتجاه الكريستولوچى للاتحاد الألمانى، سوف تنشغل بالخلافات مع الاتحاد حول السلام الذى يجب أن يتصل بطبيعة الإيمان المسيحى.

مثل هذه الخلافات المتصلة بطبيعة الإيمان يمكن أن تكون موضوع رهان فى بعض الحالات، فقد لاحظنا فى عدد من الوثائق أن التفويضات بمواقف (الحرب العادلة) غير واضحة، وهذا ينطبق على حالة بيانات: الكنيسة الإنجيلية اللوثرية فى تنزانيا وكنيسة النرويج، وسنودس كنيسة ميسورى اللوثرية، ووثيقة ١٩٨٢ من الكنيسة اللوثرية الأمريكية السابقة- بالإضافة إلى البيان السابق الإشارة إليه من كنيسة مقاطعة أفريقيا الجنوبية (الإنجليكانية) على أنه فى بعض الحالات يمكن أن تكون هذه الاختلافات مع الاتحاد المصلح حول شرعية انتهاك السلام لصالح حرب عادلة، متصلة بالنواحى اللاهوتية، ومن المؤكد أن مثل هذا الاختلاف يبدو وارداً فى مقارنة بين إعلان عام ١٩٨٢ الصادر عن كنيسة النرويج وبيان ١٩٦٦ الصادر عن الكنيسة اللوثرية الأمريكية السابقة. التى تبرر تأكيدها بشرعية مفهوم الحرب العادلة من منظور أن ذلك يحافظ على ملكوت ثنائى (الأخلاق والناموس الطبيعى) وبنفس الطريقة فإن البيانين الصادرين عن الكنيسة الكاثوليكية الموضحة أعلاه (بيان ١٩٨٣ عن السلام من المؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك فى الولايات المتحدة الأمريكية، وبيان مجلس الفاتيكان يمكن أن يختلفا مع الاتحاد الألمانى حول الأسس اللاهوتية فإن البيانات الكاثوليكية تبدو أنها تشارك الاتحاد المصلح فى الالتزام بإخضاع كل الدعاوى اللاهوتية إلى الكريستولوجيا والإنجيل حيث تكون الكريستولوجيا هى المبرر الرئيسى.

وفى حالة التزويد بمبرر لحرب عادلة فإن البيانات الكاثوليكية- وبصفة خاصة بيان المجلس- يركز الانتباه على الناموس الطبيعى كتفويض التبرير الاشتراك فى

بيان المجلس- يركز الانتباه على الناموس الطبيعي كتفويض لتبرير الاشتراك فى حرب عادلة، مع التسليم بأن هذه المبررات تحتمل أن تخضع فى النهاية للكريستولوجيا أو للإنجيل... على أن الاختلاف الظاهر بين هذه البيانات وبيان الاتحاد الألمانى المصلح حول استخدام الحرب بدلاً من السلم يتعلق باللاهوتيات، فالكاثوليك يعتمدون على (عقيدة الخليقة) بينما يلجأ المصلحون إلى الكريستولوجيا، وبهذا المعنى فإن الاختلاف حول ملاءمة انتهاك السلام تبدو حقاً كأنها تكوِّن أى موقف تتعرض فيه طبيعة الإيمان المسيحى للمخاطرة.

وليس هذا هو كل الموضوع المختص بالعلاقة بين الاتحاد المصلح المناضل فى سبيل السلم ومواقف تلك الكنائس المنفتحة للاشتراك فى حرب عادلة. وواحد من البيانات المساندة لمفهوم الحرب العادلة هو البيان السياسى الصادر عام ١٩٦٩ من الكنيسة المشيخية المتحدة السابقة. بالولايات المتحدة الأمريكية التى بنت موقفها على اللجوء إلى كل من الناموس الطبيعى (الخليقة) والإنجيل. والموضوع الأخير يتقارب مع حجة الكريستولوجيا التى يستخدمها الاتحاد الألمانى المصلح فى رفض هذا المفهوم، إذاً فإن الأمور اللاهوتية فى هذه الحالة ليست موضوع الخلافات حول شرعية الحرب العادلة.

كما أنه من الجدير بالملاحظة، لنفس السبب أن هناك بيانين كنسيين من منظمات مسكونية فى أفريقيا (بيان من مؤتمر كنائس "كل أفريقيا" عام ١٩٨١، وإعلان ١٩٨٤ من مجلس كنائس جنوب أفريقيا) فضلاً عن قرارى ١٩٦٩، ١٩٧٣ الصادرين من الكنيسة المسيحية المصلحة فى أمريكا الشمالية. تستمد تفويضها بحرب عادلة (على الأقل الاشتراك فى عمل عسكرى لهدف عادل) باللجوء إلى موضوعات تتصل بالمادة الثانية (بالارتباط مع الإشارة إلى الأخرويات فى حالة مؤتمر كنائس كل أفريقيا) وباللجوء إلى (الواجب المسيحى) فى حالة قرارات الكنيسة المصلحة فى أمريكا) وقد قام بيان الكنيسة الألمانية المصلحة بالمثل عندما اختار السلام باعتباره معتقد ثابت a status Confessionis وبطريقة مشابهة نجد أن حتى قرار ١٩٨٣ الصادر من الكنيسة الإنجيلية بألمانيا الاتحادية الذى يمكن أن يكون

قد عبّر عن عدم رغبته فى استخدام مفهوم بطريقة تشبه طريقة منظمة الإخوة المصلحين فهو مع ذلك يشارك الاتحاد المصلح فى التجائه إلى موضوعات تتعلق بالمادة الثانية لتفويض دعوتها إلى السلام. وعليه فإنه فى مثل هذه المواقف الخاصة -على الأقل- قد استخدمت حجج لاهوتية للتصريح بمواقف أخلاقية متضاربة حول السلام.. وحتى لو وصل الأمر إلى درجة أن موقفاً فى الدفاع عن حرب عادلة يتصارع مع الدعوة المناضلة للسلام كالتى يدعو إليها الاتحاد المصلح، فإن مثل هذا الاختلاف لا يمكن بالضرورة أن يكون متصلاً باللاهوتيات- وبالتالى فلا يبدو أنه من السهل الاستنتاج أن الابتعاد عن الموقف المناضل من أجل السلام- كالذى يتخذه الاتحاد الألمانى المصلح يمثل معتقد راسخ a status Confessionis وأن طبيعة الإيمان ليست بالضرورة معرضة للخطر بالقدر الذى يمكن التوصل إليه من استنتاجات تتصارع مع اقتراح الاتحاد الألمانى- عن طريق الالتزامات اللاهوتية المشابهة لالتزامات الاتحاد. وهكذا يمكننا أن نستنتج -فى هذه الحالة على الأقل- أن الاختلافات بين الكنائس فيما يتعلق بأحسن السبل لتحقيق السلام لا تستلزم أن تكون مغرقة للكنائس، لأن الاختلافات حول الإيمان المسيحى (الاختلافات اللاهوتية) ليست بالضرورة معرِّضة للخطر.

إن إدعاء الاتحاد المصلح بأن السلام يشكِّل معتقد راسخ a status Confessionis لا يمثل بأى حال الخلاف الوحيد بين الكنائس فيما يتعلق بأفضل السبل لتحقيق السلام أو الحفاظ عليه. فإن هناك خلافات بين مؤيدى السلم أو (عدم المقاومة) وبين مؤيدى الحرب العادلة وهناك خلافات متصلة بين مؤيدين معينين للاستنكاف الضميرى وبين مؤيدى السِّلم -كما أن هناك خلافاً حول ما كان- قبل انهيار الاتحاد السوفيتى على الأقل- يعد أكثر موضوعات اليوم تفجراً فيما يتعلق بالسلام، وهو مسألة شرعية الردع النووى.

إن طبيعة (الردع) المثيرة للمشاكل توضح السبب فى ظهورها فى هذا الفصل- وسوف ندرسها بالتفصيل فى الجزء الأخير من هذا الفصل، لكننا سندرس أولاً المناقشة الدائرة بين الكنائس حول السلم وبدائله.

تقدم الشواهد الكتابية رسالة مختلطة حول الموقف المسيحى تجاه الحرب، وعدم المقاومة الكاملة أو السلم، فبعض النصوص يبدو أنها تقدم تفويضاً مؤكداً بموقف (عدم المقاومة الكاملة) (مت ٢٦:٥٢، يو ١٨:٣٦، ٢كو ١٠:٣-٦، أف ٦:١٢) وفى المقابل نجد فى عديد من النقاط فى العهد القديم أن (يهوه) يبدو كأنه يندمج مع المؤمنين فى الحروب لكى يساند تدخلهم واشغالهم فى حروب معيّنة (سفر العدد ٣١:٧، تث ٢٥:١٩، ١صم ١٥:١-٣، ١٧:٤٦ وماب عده، ٢صم ٥:١٩، ١أى ١٤:١٠، مز ١٤٤:١).

وعلى ضوء هذا التضارب الواضح، فليس مما يدعو للدهشة -على الأقل منذ عهد قسطنطين- أن يتخذ المسيحيون مواقف مختلفة فيما يتعلق بشرعية الاشتراك فى حروب تقوم لأهداف عادلة (دفاع الأمة عن نفسها) وتستمر هذه المناقشة فى بيانات الكنائس الحديثة.

وقد سبق أن لاحظنا عدداً من بيانات كنائس المينونيت والإخوة التى تستمر فى الدفاع عن حالة (عدم المقاومة الكاملة): وخمسة منها على الأقل وثائق عام ١٩٦٩ و١٩٨٧ الصادرة من كنيسة المينونيت بالولايات المتحدة الأمريكية، وإعلانات أعوام ١٩٧١، ١٩٧٠، ١٩٨٠ الصادرة عن كنيسة الأخوة- تتخذ الموقف المتطرف من النضال فى سبيل السلم بمقدار ما هى منفتحة تماماً على عدم الإذعان لنظام الخدمة العسكرية الإلزامية الأمريكى. بل إن أربعة بيانات صادرة عن المؤتمر العام لكنيسة المينونيت فى الولايات المتحدة الأمريكية، وكذلك بيان سياسى صادر عن الكنيسة المشيخية بالولايات المتحدة الأمريكية. ذهبت إلى أبعد من ذلك عندما أثارت سؤالاً حول شرعية الامتناع عن دفع الضرائب التى تُخصص للأغراض الحربية- بالالتجاء إلى الكريستولوجيا أو حتى بدون أى تفويض، وهذه البيانات المؤيدة لعدم المقاومة- فى حد ذاتها- يبدو أنها تؤكد الحكمة التقليدية المختصة بميل الكريستولوجيا والإنجيل لأن يكونا هما أنسب المبررات اللاهوتية لمواقف أخلاقية أكثر تحرراً ومثالية

وثورية- وفى حالة جميع البيانات التى تدافع عن السلم التى توصلنا إليها -باستثناء ثلاثة فقط- إلى علم الكنيسة (وتستخدم واحدة فقط من هذه البيانات وهى بيان ١٩٦٦ الصادر عن كنائس الإخوة المينونيت بالولايات المتحدة الأمريكية حجة تتعلق بالثالوث الأقدس).

وعموماً يبدو أن (عقيدة الخليقة) أضعف من أن تكون سنداً للتصريح بنوع من المواقف الأخلاقية الثورية التى يتميز بها موقف (عدم المقاومة الكاملة).. وهذه النقطة المتعلقة بالأخلاق المتأصلة فى (عقيدة الخليقة) والانحراف المماثل للحجج اللاهوتية المبنية على الكريستولوچيا أو الإنجيل للتفويض بالمواقف الأكثر تحرراً تبدو مؤيدة كذلك بنظرة الموضوعات المرتبطة بـ (عقيدة الخليقة) بينما تلجأ الأغلبية العظمى -بطريقة ما على الأقل- إلى الكريستولوجيا كطريقة للوصل إلى هدفها بمواقفها الأكثر تحرراً التى يمثلها الدفاع عن (الاستنكاف الضميرى).

وهذه الاعتبارات اللاهوتية- بمقدار ما تبدو أنها تعزز الحكمة التقليدية المرتبطة مع (إعلان بارمن) فإنها تثير سؤالاً حول ما إذا كان موقف الكنائس المدافعة عن السلام يجب أن يستلزم اعتبار موقفها مؤدياً إلى تقسيم الكنائس فيما يتصل بالكنائس التى لا تشترك فى الالتزام بعدم المقاومة الكاملة، وقد لاحظنا فى الفصل السابق وثيقتين لوثريتين على الأقل ووثيقتين كاثوليكيتين وهما بالتحديد قرار مجمع الفاتيكان الثانى وبيان ١٩٨٣ حول السلام الصادر من المؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك في الولايات المتحدة الأمريكية اللذين دافعا عن صحة وأصالة مبدأ (الحرب العادلة) لجوءاً إلى الناموس الطبيعى.

وبالإضافة إلى ذلك يمكننا أيضاً أن نعتبر أن بيانات الكنائس القليلة التى تعبر عن معارضة (حرب نووية) لكنها لا تتفق مع الموقف السلمى الذى ينكر شريعة (الحرب العادلة) تفصل ذلك باللجوء إلى (عقيدة الخليقة).

وتظهر مثل هذه الحجة فى بيان الكنيسة اللوثرية السابقة فى أمريكا -إن لم يكن فى بيانها عام ١٩٧٠ عن المجتمع- وكذلك فى بيانين صادرين عن كنيسة كندا

المتحدة (إحدهما ضد -الرؤيوية المزيفة- والآخر عن تجميد نووى) والكلمة الملقاة أمام الكنائس عام ١٩٨٢ بواسطة الكنيسة الإنجيلية في بادن، وبيان ١٩٦٨ عن نزع السلاح من المجلس القومى للكنائس فى الولايات المتحدة الأمريكية وبيان ١٩٨٢ الصادر عن المؤتمر الكندى للأساقفة الكاثوليك، وقد يتضمن أيضاً المنشور البابوى الكاثوليكى العام، وبيان سياسى للكنيسة المشيخية فى الولايات المتحدة صادر عام ١٩٨٨- كل هذا فضلاً عن بيانات ١٩٨٣ و١٩٨٧ الصادرة من الكنيسة الأرثوذكسية الروسية، وقرار الكنيسة الأسقفية بالولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٨٥، والوثائق الكاثوليكية الموضحة أعلاه تستمد تفويض مواقفها حول الحرب النووية باللجوء إلى موضوعات مرتبطة بـ (عقيدة الخليقة) رغم أنه فى هذه البيانات الأخيرة قد أخضعت هذه الموضوعات بدورها إلى الكريستولوچيا، كما يجب أيضاً الأخذ فى الاعتبار البيانات العديدة التى صاغتها مجموعة مختلفة من الطوائف والمنظمات المسكونية والتى تربط بين الحجج المرتكزة على (الخليقة) ضد الحرب النووية وبين اللجوء إلى الكريستولوچيا أو الإنجيل، وكذلك موضوعات مشتقة من المادة الثالثة من قانون الإيمان.

وتشير المعلومات إلى أن الاختلافات حول هذه النقاط بين الكنائس المدافعة عن (عدم المقاومة الكاملة) وتلك التى لا تدافع عن السلم تبدو مرتبطة بخلافات لاهوتية، وبالدرجة التى تتعرض هذه الخلافات اللاهوتية للخطر يكون تعرض طبيعة الإيمان المسيحى للخطر- ولهذا الحد يبدو أن الاختلافات حول (عدم المقاومة الكاملة) مؤدية إلى تقسيم الكنيسة- لكن هذه ليست كل القصة.

والاعتبارات التى أثيرت فى القسم السابق. من هذا الفصل مناسبة هنا- تذكرون أننا سبق أن حددنا بالذات بيانين صدرا من منظمات مسكونية إفريقية، وقرارين للكنيسة المسيحية المصلحة فى أمريكا الشمالية وبيان سياسى عام ١٩٦٩- من الكنيسة المشيخية المتحدة السابقة بالولايات المتحدة الأمريكية، باعتبار أنها تبدو مؤيدة لشرعية الاشتراك فى (حرب عادلة) باللجوء إلى موضوعات المادة الثانية من قانون الإيمان، وقد أضاف بيان مؤتمر كنائس "كل أفريقيا" أيضاً إشارة إلى علم

الأخرويات- ولجأت القرارات المُصلحة إلى (الواجب المسيحى) أما بيان الكنيسة المشيخية فقد أشار بوضوح إلى (الناموس الطبيعى) فعند هذه النقطة إذاً لا تكون الخلافات بين المواقف السلمية وتلك المؤيدة لحرب عادلة تتعلق باللاهوتيات.

وهناك نقطة مشابهة يمكن التوصل إليها فيما يتعلق بعدد لا يُستهان به من بيانات الكنائس التى رغم أنها تنكر أن الحرب النووية هى حرب عادلة إلا أنها لا تساند الموقف السلمى (لعدم المقاومة الكاملة). فلننتظر مثلاً إلى البيانات التالية التى تستمد بعضها تفويضها من الكريستولوجيا: بيان ١٩٨٣ من الكنيسة الإنجليكانية بكندا، وبيان ١٩٨٢ من الاتحاد العالمى للكنائس المصلحة، وأيضاً بيان سياسى صادر عام ١٩٨. من الكنيسة المشيخية المتحدة السابقة بالولايات المتحدة الأمريكية، وملحوظة من الاتحاد المعمدانى بنيوزيلندا عام ١٩٨٤، بيان ١٩٨٤ من كنيسة كندا المتحدة بعنوان (إقرار إيماننا فى عصر نووى) وقرار واحد صدر فى عاميّ ١٩٨٢، ١٩٨٣ عن مجامع الكنائس الإنجيلية الألمانية وهناك حجج مشابهة ضد الحرب النووية مستمدة من (كلمة الله) تم تنظيمها فى بيان صادر عام ١٩٨٢ من الكنيسة المسيحية المُصلحة فى أمريكا الشمالية كما أن عديداً من البيانات الجديرة بالاعتبار، ترفض الحرب النووية وإن كانت لا ترفض الحرب العادلة باللجوء إلى (عقيدة الخليقة) مرتبطة مع الكريستولوچيا والإنجيل بالاشتراك مع موضوعات مشتقة من المادة الثالثة من قانون الإيمان، وبإلحاق هذه الموضوعات العقائدية إلى (عقيدة الخليقة) تشترك هذه البيانات فى التوجه اللاهوتى المرتكز على الكريستولوچيا للكنائس المدافعة عن (السِّلم) وبالتالى فإن أى اختلافات قد تكون بينها وبين الكنائس المدافعة تاريخياً عن السلم، لن تكون مرتبطة أيضاً بالأمور اللاهوتية.

وبطريقة مماثلة فإن هذه الملاحظات قد تبدو مناسبة لبيانات المذكورة أعلاه والتى تظل منفتحة صراحة لشرعية الحرب العادلة (حتى إذا رفضت الحرب النووية كاختيار قابل للتطبيق) لكنها تستمد سلطان موقفها باللجوء إلى موضوعات تتعلق (بعقيدة الخليقة).. وهناك على الأقل بيان واحد من بيانات المؤتمر العام لكنيسة المينونيت

بالولايات المتحدة الأمريكية الصادر عام ١٩٧١ بعنوان (القتل) قد دافع أيضاً عن موقفه السلمى بمبررات مشتقة من (عقيدة الخليقة)- (أو علم الإنسان) وفى هذه الحالة تكون الاختلافات اللاهوتية غير مناسبة لتقرير الاختلافات الخاصة بشرعية الحرب العادلة (أو رفض الحرب النووية)- ويتبع ذلك أن الاختلافات بين هذه الكنائس التى تظل منفتحة لمفهوم الحرب العادلة على أساس طبيعة الخليقة وكنائس المينونيت والإخوة الى تناصر السياسة السلمية باللجوء إلى الكريستولوچيا أو إلى الإنجيل لا يمكن أن تكون مرتبطة أساساً بالخلافات اللاهوتية بينها... فإن اختلاف هذه الكنائس حول السلم -فى النهاية- مع واحدة على الأقل من كنائس المينونيت الأخرى لا علاقة لها باللاهوتيات... وعليه فإنه يبدو منطقياً استنتاج أن موقف إحدى الكنائس حول السلم لا يستلزم فصلها عن الكنائس التى تختار بعض الانفتاح نحو الاشتراك فى حرب عادلة طالما أن الاختلافات اللاهوتية (الاختلافات حول طبيعة الإيمان المسيحى) ليست حاسمة تماماً حول أى من الكنيستين ولن توافق على السلم.

والملاحظات السابقة تبدو وثيقة الصلة بفهم العلاقة بين مناصرى السلم، وبين الكنائس التى تناصر (الاستنكاف الضميرى) بشكل ما- وعند هذه النقطة يختص اعتبار هام أولاً بتنمية رؤية معّدلة (للاستنكاف الضميرى) وهو (الاستنكاف الضميرى الانتقائى).

والاستنكاف الضميرى الانتقائى هو أن يستنكف ضمير الإنسان نوعاً معيناً من الحروب دون أن يعارض فى الحرب كمبدأ، وباستثناء بيان الكنيسة اللوثرية الاسترالية الصادر عام ١٩٧٠، وبيان المؤتمر الأيرلندى الأسقفى (الكاثوليكى) لعام ١٩٨٣، وقرار ١٩٧٣ لمجلس الكنائس البريطانى، وبيان انعقاد مجلس الكنائس العالمى فى أوبسالا تحت عنوان (نحو العدالة والسلام فى الشئون الدولية) نجد أن هذا المفهوم قائم فقط فى بيانات صادرة من كنائس أمريكية مثل بيان الكنيسة المسيحية (تلاميذ المسيح) عام ١٩٦٨، وقرار ١٩٨٥ للكنيسة الأسقفية بالولايات المتحدة الأمريكية، والبيان السياسى الصادر عام ١٩٦٧ عن المجلس القومى

للكنائس، وإعلان صادر عام ١٩٦٧ من كنيسة المسيح المتحدة حول الموضوع، وبيان المؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك عام ١٩٦٨ و١٩٧٦، وبيان الكنيسة اللوثرية الأمريكية السابقة عام ١٩٨٢، ١٩٧٠ وبيان سنودس كنيسة ميسورى اللوثرية عام ١٩٦٩، وبيان الكنيسة اللوثرية السابقة بأمريكا عام ١٩٨٤، والبيان السياسى الصادر عام ١٩٨٨ من الكنيسة المشيخية فى الولايات المتحدة الأمريكية، والبيان السياسى الصادر عام ١٩٦٩ عن أحد اسلافها، وإعلان ١٩٦٨ الصادر عن الكنيسة المصلحة فى أمريكا، وفى قرارات أعوام ١٩٣٩ و١٩٦٩ و١٩٧٣ و١٩٧٧ الصادرة من الكنيسة المسيحية المصلحة بأمريكا. وترجع تنمية هذا المفهوم بدرجة كبيرة إلى حرب فيتنام والمأزق الذى واجهته كثير من الكنائس بتواجد عدد كبير من أعضائها من الشباب المعارض للحرب، وذلك باستثناء آخر هذه الكنائس فقط.

ومثل هذا الاستنكاف الضميرى الانتقائى يمثل التزاماً بعدم التوافق مع الموقف السّلمى التاريخى لمختلف كنائس المينونيت والإخوة، فخلافاً لموقفهم السّلمى فإن استنكافها الضميرى الانتقائى يسمح بأن يكون في مقدور المستنكف (من حيث المبدأ) أن يكون راغباً فى الدخول فى بعض الحروب، وبهذا المعنى تكون الكنائس التى تتخذ هذا الموقف مؤيدة لمفهوم الحرب العادلة -وبالمثل هناك معنى تكون فيه الكنائس- مثل كنيسة الميثودست المتحدة فى الولايات المتحدة الأمريكية وكنيسة الميثودست فى ماليزيا والإنجليكانية الدولية فى مؤتمرها فى لاجيت عام ١٩٦٨) والاتحاد اللوثرى العالمى فى انعقاده عام ١٩٨٤. والكنيسة المشيخية بجنوب أفريقيا، ومجلس كنائس جنوب أفريقيا ومجلس الكنائس العالمى فى انعقاد فانكوفر والكنيسة الكاثوليكية (فى كل من المجمع الفاتيكانى الثانى وتعليمات الكنيسة بخصوص الهندسة الوراثية عام ١٩٨٧- كلها وقد اختارت الاستنكاف الضميرى فى شكله الكلاسيكى (أى الاستنكاف الضميرى للفرد عن أى حرب) وتظل منفتحة لمفهوم الحرب العادلة لأن هذه الكنائس لا تُصر على أن يكون كل عضو فيها يتبع هذا الاستنكاف وبهذا المعنى أيضاً تبدو هذه البيانات كذلك فى خلاف مع المواقف السلمية التاريخية لكنائس المينونيت والإخوة التى سبق أن لاحظناها.

وحقيقة كون كنيستيّ الميثودست الواردتين فى الكشف السابق مباشرة، وكذلك الإنجليكانية الدولية ومجلس الكنائس العالمى ومجلس كنائس جنوب أفريقيا وغيرها قد استمدت سلطان تأكيدها على الارتياب الضميرى فى صيغته الكلاسيكية عن طريق اللجوء إلى الكريستولوجيا أو الإنجيل- حقيقة هامة بالنسبة لموقفها من الجدل حول موضوع السلام- فهذه الكنائس تشترك فى اتجاه لاهوتى عام مع معظم الكنائس الداعية للسلام تاريخياً، التى -كما سبق أن رأينا- تتخذ حجة موقفها من منظور الكريستولوجيا (وعلم الكنيسة فى حالة واحدة) وواضح هنا مرة أخرى أن أى خلاف بين هذه الكنائس وبالذات الكنائس التى تؤيد الاستنكاف الضميرى على أساس الكريستولوجيا ليس مرتبطاً باللاهوتيات وطبيعة الإيمان المسيحى ليس عُرضة للخطر فى هذه النقطة.

ونفس الاستنتاج يمكن أن يبدو مناسباً لتلك الكنائس القليلة التى تصرح -إلى حد ما- بالاستنكاف الضميرى الكلاسيكى بتفويض مُستمد من موضوعات مرتبطة بـ (عقيدة الخليقة) وهنا يمكننا تضمين قرار صادر عام ١٩٦٦ من المجلس القومى للكنائس فى الولايات المتحدة الأمريكية وقرار ١٩٨٢ الصادر من كنيسة النرويج وقرار ١٩٨٢ الصادر من الكنيسة الإنجيلية فى رين لاند وقرار مجلس الفاتيكان الثانى وهذه الكنائس يبدو أنها على خلاف لاهوتى مع معظم بيانات الكنائس الداعية للسلام تاريخياً، وعليه فإن اختلافها حول الانفتاح على الاشتراك فى حرب عادلة يمكن أن يكون له صلة باللاهوتيات- وعند هذه النقطة يجب علينا أن ندرك -على أى حال- بيانات مجلس الكنائس العالمى والكنيسة الكاثوليكية على خلاف حول اللاهوتيات مع باقى الكنائس التى تدافع عن الاستنكاف الضميرى باللجوء إلى الكريستولوجيا، إلا أن اختلافها اللاهوتى لا يؤدى إلى اختلاف فى الاستنتاجات الأخلاقية فيما يتعلق بموقفها من الاستنكاف الضميرى والانفتاح على إمكانية قيام حرب عادلة. وعليه فإننا لا نستطيع أن نستنتج -منطقياً- أن نفس الخلاف حول الأمور اللاهوتية الذى يمكن أن يكون بين بيانات كل من مجلس الكنائس العالمى والكنيسة الكاثوليكية وبين الكنائس المدافعة عن السلم تاريخياً هو

بالضرورة السبب فى مواقفهما الواضحة فيما يتعلق بالحرب العادلة والسِّلم، فلماذا ينظر إلى الخلاف فى اللاهوتيات على أنه السبب فى خلاف أخلاقى واحد، إذا كان -فى حالة أخرى- لم تظهر هذه الخلافات اللاهوتية نفسها فى خلاف أخلاقى؟ وبالتالى فإن الخلاف بين الكنائس المدافعة عن السلم تاريخياً وبين كل الكنائس التى تُفضِّل الاستنكاف الضميرى بصيغته الكلاسيكية ليس مرتبطاً باللاهوتيات بالضرورة.. وطالما أن طبيعة الإيمان المسيحى ليست معرَّضة للخطر عند هذه النقطة فإن مثل هذه الخلافات يبدو أنها لا تبرر أى انقسام بين الكنائس.

ويمكن توضيح هذه النقطة بصورة أكبر عندما نستعيد في ذاكرتنا أن بيانين على الأقل من البيانات الداعية للسلم تستمد سلطان موقفها عن طريق اللجوء -بطريقة ما- إلى موضوعات مستمدة من (عقيدة الخليقة) ومن أكثر الأمور جدارة بالذكر هنا- بيان ١٩٧١ الصادر من المؤتمر العام لكنيسة المينونيت بالولايات المتحدة الأمريكية المعنونة (القتل) فهذا البيان يشترك فى موقف لاهوتى مشابه للموقف اللاهوتى لبيان المجمع الفاتيكانى الثانى بعنوان: (الفرح والرجاء) Gauduim et Spes ولموقف بيان اجتماع ١٩٦٨ لمجلس الكنائس العالمى الذى فضَّل الاستنكاف الضميرى -وبالتالى فإن أى اختلافات بين موقف كنيسة المينونيت الداعى للسلم وبين هذه البيانات ليس له صلة باللاهوتيات- ومن الواضح- مرة أخرى أن الاختلافات بين دعاة السِّلم وموقف المستنكفين ضميرياً (طالماً احتفظوا بانفتاح نحو الاشتراك فى حرب عادلة) ليست بالضرورة مرتبطة بالخلافات حول طبيعة الإيمان المسيحى ومن ثم فهى غير مؤدية إلى تقسيم الكنائس.

ويمكن أيضاً إثبات هذه الحالة فيما يتعلق بالكنائس التى تختار (الاستنكاف الضميرى الانتقائى) فكما لاحظنا من قبل أن عدداً من الكنائس اللوثرية تتخذ هذا الموقف، وهذه الكنائس- فى أمانتها لتراثها الطائفى -تأخذ حجة لحالة (الاستنكاف الضميرى الانتقائى) على أساس موضوعات تتعلق بـ (عقيدة الخليقة) (ومثل هذا الإخلاص للموقف اللوثرى المتميز ليس واضحاً دائماً -فمثلاً فى بيان ١٩٨٢ عن هذا الموضوع أعطت كنيسة حجة للصيغة الكلاسيكية للاستنكاف الضميرى على

أساس تعاليم المسيح) وبالتالى ففى هذه الحالات يكون الاختلاف المتعلق بالانفتاح على المشاركة فى حرب عادلة بين هذه الكنائس وتلك الأكثر تمركزاً حول التوجه الأخلاقى الكريستولوجى لمعظم كنائس المينونيت والإخوة تبدو أنها مرتبطة باللاهوتيات. مرة أخرى يجب دراسة استناد بيانين على الأقل من بيانات المدافعين عن السلم إلى (عقيدة الخليقة) وبقدر اشتراك بيان ١٩٧١ للمؤتمر العام لكنيسة المينونيت بالولايات المتحدة الأمريكية فى نفس المنظور اللاهوتى الوارد فى بيانات الكنائس اللوثرية التى تفضل موقف الاستنكاف الضميرى الانتقائى فواضح أن الاختلافات بين هذه المواقف حول الانفتاح نحو الاشتراك فى حرب عادلة ليست على الدوام أو بالضرورة متعلقة باللاهوتيات، وإذا كانت مثل هذه الخلافات بين البيانات التى تدافع عن الاستنكاف الضميرى الانتقائى وبيانات الكنائس الداعية للسلم تاريخياً ليست دائماً مرتبطة باختلافاتهما حول طبيعة الإيمان المسيحى، فإن مثل هذه الاختلافات تبرز انقسام الكنائس، فضلاً عن أن كنيسة واحدة على الأقل من الداعية للسلم تاريخياً، وهى المؤتمر العام لكنيسة المينونيت فى الولايات المتحدة الأمريكية فى بيانها لعام ١٩٧١ بعنوان: (طريق السلام) قد إدعت أنه لا توجد أى خلافات أساسية فى موقفها الداعى للسلام وبين الاستنكاف الضميرى الانتقائى، وتذهب كنيسة المينونيت الأمريكية إلى حد تأكيد اعترافها بالمستنكفين ضميرياً واحترامها لهم.

وقد أعطيت عناية خاصة للعلاقة بين (عدم المقاومة) وأى بديل آخر ممكن أن تعتنقه الكنائس والأسباب واضحة فإنه لكى يستمر ضمان المشاركة الكاملة للكنائس الداعية للسِّلم تاريخياً فى الحركة المسكونية، يلزم أن نؤكد لهم دائماً أن أولئك الذين يختلفون معهم في نظام (عدم المقاومة) لا يناصرون مسيحية مختلفة وحقيقة أن الاختلافات بين البيانات الحديثة للكنائس فيما يتعلق بهذا الموضوع ليست لها بالضرورة علاقة باللاهوتيات، يبدو أنها توضِّح أن طبيعة الإيمان المسيحى (أى موضوع استقامة الرأى مقابل الهرطقة) ليس معرضاً للخطر فى خلافات الكنائس حول السِّلم.

وقد كشفت الدراسة السابقة عن خلاف آخر بين الكنائس وهي تستحق الاهتمام- فربما كانت مثيرة للمشاكل- حول وحدة الكنيسة الاهتمام هذا هو الجدل القائم بين مؤيدى (الاستنكاف الضميرى) بين من يدافعون عن صيغة (الاستنكاف الضميرى) والأكثر تمسكاً، بالتقليد وبين المدافعين عن (الاستنكاف الضميرى الانتقائى وقد ازدادت حدة الجدل بصفة خاصة فى بيان ١٩٦٧ الصادر من الرابطة القومية للإنجيليين بالولايات المتحدة الأمريكية، حيث ينتقد الإنجيليون فى هذا البيان مفهوم (الاستنكاف الضميرى الانتقائى) وينحازوا إلى جانب الصيغة الأكثر تمسكاً بالتقليد بحجة ترجع جذورها إلى الكريستولوجيا (الإيمان بالرب يسوع المسيح) ونظراً لعدد البيانات اللوثرية والكاثوليكية والإنجليكانية والمسكونية التى تنحاز إلى جانب الاستنكاف الضميرى الانتقائى) والتى سبق أن لاحظناها بحجج تستمد سلطانها من موضوعات تتعلق بـ (عقيدة الخليقة) أفلا نجد هنا أن لدينا خلافات حول (الاستنكاف الضميرى) يتعلق باللاهوتيات ومن ثم يحتمل أن يؤدى إلى انقسام الكنيسة؟

ويمكن تخفيف التوترات الكنسية المحتمل حدوثها عند هذه النقطة فوراً. حقاً إن العدد الكبير من الكنائس التى تؤيد (الاستنكاف الضميرى) فى صيغة الأكثر تمسكاً بالتقليد تفعل ذلك بتفويض مستمد من الكريستولوجيا أو الإنجيل لكن بياناً واحداً على الأقل وهو الصادر من كنيسة النرويج عام ١٩٨٢ يبدو أنه ينحاز إلى (الاستنكاف الضميرى) فى صيغته التقليدية بمنظور نابع من أخلاقيات (الملكوت الثنائى) أى فكرة أن المعايير الأخلاقية تنبع من (عقيدة الخليقة)- وبالتالى فإن كنيسة النرويج تشترك فى موقفها اللاهوتى- مع الكنائس اللوثرية من استراليا وأمريكا (وأيضاً مع بيان مجلس الكنائس العالمى -انعقاد أوبسالا- بعنوان: نحو عدل وسلام فى الشئون الدولية، وقرار الكنيسة الأسقفية فى الولايات المتحدة الأمريكية عن السلام) والذى ينحاز إلى (الاستنكاف الضميرى الانتقائى). واضح إذاً أن هناك اختلافاً فى صيغة (الاستنكاف الضميرى) الذى ينحاز إليه المرء -ليس بالضرورة أن يكون مرتبطاً باللاهوتيات- وهذا فى حد ذاته يجعلنا نستنتج أن

الخلافات بين الكنائس حول (الاستنكاف الضميرى الانتقائى) ليس متعلقاً -جوهرياً- بالخلافات حول طبيعة الإيمان المسيحى ومن ثم فهو لا يؤدى إلى انقسام الكنيسة، وفضلاً عن ذلك فإنه- كما سبق أن لاحظنا- فإن تأييد الصيغة الأكثر تطرفاً لـ (الاستنكاف الضميرى) و (السِّلم المطلق) قد ظهرت مسجلة باعتبارها اعترافاً بشرعية (الاستنكاف الضميرى الانتقائى) فى بيان ١٩٧١ الصادر من المؤتمر العام لكنيسة المينونيت فى الولايات المتحد الأمريكية.

وهناك نقطة واحدة أخيرة يجب ملاحظتها فى تحليل البيانات المتعلقة بالجدل حول الموضوع الشائك (الحرب العادلة) مقابل (السِّلم) فقد لاحظنا أن عدداً من الكنائس تؤسس مساندتها لمفهوم (الحرب العادلة) فى قرينة رفض الحرب النووية، والبيانات التى تمثل هذا الاتجاه صدرت فى الحقيقة من كل الطوائف الكبرى (ما عدا الكنائس الداعية للسلام تاريخياً وطائفة المسيحيين التجدديين والأرثوذكس الشرقيين) كما أن بيانات مختلف المنظمات المسكونية قد اتخذت فعلاً هذا الموقف. وهناك عدد قليل من الكنائس التى تؤيد ببساطة مفهوم الحرب العادلة بدون التعديل المتعلق بالحرب النووية (مثلاً: الكنيسة الإنجيلية اللوثرية بتنزانيا، وكنيسة النرويج فى بيانى ١٩٧١، ١٩٨٢) ومؤتمر كنائس كل أفريقيا عام ١٩٨١ ومجلس كنائس جنوب أفريقيا عام ١٩٧٤ وسنودس كنيسة ميسورى اللوثرية، والكنيسة اللوثرية الأمريكية السابقة، والحلقة الثالثة للحوار اللوثرى الأسقفى بالولايات المتحدة الأمريكية) وفى هذه المقارنة هناك تأكيد ربما كان مثيراً للمشاكل صادر من اجتماع مجلس الكنائس العالمى فى ڤانكوفر بعنوان (بيانات حول السلام والعدل) حيث تقرر الفقرة (٢٥): "نحن نعتقد أن الوقت قد حان حيث يجب على الكنائس أن تعلن بكل وضوح أن انتاج ونشر وكذلك استخدام الأسلحة النووية هو جريمة ضد البشرية وأن مثل هذه الأنشطة يجب أن تُدان أخلاقياً ولاهوتياً- إن موضوع الأسلحة النووية فى مضمونه وتهديده للبشرية موضوع يتعلق بالتأديب المسيحى والأمانة للإنجيل"

يقال إن استخدام الأسلحة النووية فى حرب نووية وكذلك نشرها (للردع افتراضاً) هى أمور متعلقة بالإيمان فيبدو كأن اجتماع المجلس قد استحضر مفهوم

المعتقد الثابت Status Confessionis والمشكلة الفورية هى ما إذا كان هذا التوكيد له صلة بالكنائس التى دافعت عن مفهوم (الحرب العادلة) دون الرفض المتناظر للحرب النووية، فهل هذه المجموعة الأخيرة من الكنائس منفصلة فى أمر الإيمان من اجتماع مجلس الكنائس العالمى فى ڤانكوفر- والكنائس الأخرى التى شجبت الحرب النووية؟

يمكن أن تكون الاستجابة الفورية هى ملاحظة أن الكنائس التى سبق أن تكلمت عن مفهوم الحرب العادلة إيجابياً دون ذكر قيود على الحرب النووية لم تكن مختلفة مع اجتماع ڤانكوڤر والبيانات المشابهة له، بل إن موضوع الحرب النووية ببساطة لم يكن ضمن جدول أعمالهم، وحقيقة أن ثلاثة من هذه البيانات صدرت عن كنائس أفريقية وأن تسعة فقط أصدرتها كنائس موجودة فى دولة تملك الأسلحة النووية (وهى الولايات المتحدة الأمريكية) يمكن أن تعزز هذا الاستنتاج.

ويمكن إقامة حجة أقوى بالقول إن الكنائس التى لم تشجب الحرب النووية ليست متداخلة فى خلاف يؤدى إلى تقسيم الكنيسة -مع أولئك الذين- بملاحظتهم أن عدداً من حالات الكنائس على كلا الجانبين تتشارك فى رؤية عامة واحدة للإيمان المسيحى- لهم واجهة لاهوتية عامة، فمثلاً يؤيد بيان مجلس كنائس جنوب أفريقيا الصادر عام ١٩٧٤ حول (الاستنكاف الضميرى) مفهوم الحرب العادلة (دون الالتفات إلى الحرب النووية) في قرينة تشديد المادة الثانية من قانون الإيمان على (الفداء)، وبالمثل اتخذ بيان ١٩٨١ الصادر من مؤتمر كنائس كل أفريقيا بعنوان (إنجيل المصالحة) موقفاً مشابهاً (بقدر ما عبّر عن انفتاح لاستخدام العنف لقهر الظلم) مستلهماً تفويضه من إنجيل الغفران والأخرويات.

إن الاتجاه اللاهوتى لهذه البيانات الأفريقية الذى يدور فى معظمه حول المادة الثانية من قانون الإيمان هو بالضبط اتجاه بيان اجتماع مجلس الكنائس العالمى فى ڤانكوڤر وبيانات أخرى مشابهة ضد الحرب النووية. انظر مثلاً بيان مجلس الكنائس العالمى، واقتراح مجلس الكنائس البريطانى عام ١٩٨٣، وإعلان ١٩٦٤ الصادر عن

الاتحاد المعمدانى لبريطانيا العظمى وأيرلندا، وبيان ١٩٨١ من المجلس الميثوديستى العالمى)، وإعلان ١٩٨٢ الصادر عن الاتحاد العالمى للكنائس المصلحة، وبالنظر إلى مثل هذه المعلومات يصعب أن نرى كيف يمكن تطبيق بيان مجلس الكنائس العالمى- (انعقاد ڤانكوڤر) القائل بأن إنتاج الأسلحة النووية هو أمر يتعلق بالأمانة للإنجيل على البيانات الخاصة بالحرب العادلة والتى لا تشجب صراحة استخدام الأسلحة النووية. والإنجيل ليس معرضاً للخطر فى مثل هذه الحالات طالما أن هناك اتفاقاً لاهوتياً بين البيانات، وبالتالى فإن أية اختلافات أخرى فيما يختص بالحرب النووية قد تنشأ بين الكنائس المنفتحة للحرب العادلة لن تكون لها - بالضرورة- علاقة بالخلافات اللاهوتية، وبهذا المعنى يكون بيان انعقاد مجلس الكنائس العالمى فى ڤانكوڤر قد تمت مواجهته بأن الأسلحة النووية ليست بالضرورة مسألة إيمان.

التسلح النووى

تقود المناقشة السابقة حول الحرب النووية وبيان مجلس الكنائس العالمى الذى يقول إنه ليس فقط استخدام الأسلحة النووية بل إنتاجها ونشرها هو موضوع يتعلق بالإيمان يقودنا منطقياً إلى دراسة بيانات الكنائس حول التسلح النووى. لقد ساد فى المجتمع الدولى -فيما بعد هيروشيما- الخوف من المحرقة النووية وواضح تماماً أن الكنيسة قد استشعرت هذا الضغط، واتخذ رد الفعل شكل جهود متكتلة وخصصت العديد من البيانات الاجتماعية جهودها لنزع السلاح، واستعراض موجز لقسم التسلح النووى في الملحق يدل القارىء سريعاً على العدد الضخم من البيانات التى أصدرتها الكنائس حول هذا الموضوع خاصة قبل انهيار الامبراطورية السوفيتية.

وحقيقة تصنيف بيانات الكنائس حول نزع السلاح من فئة التسلح النووى ليس مجرد تصنيف عارض فإنه بعد هيروشيما أصبح نزع السلاح يعنى (نزع السلاح النووى).

ونظراً لإجماع المجتمع الدولى والكنيسة حول نزع السلاح والحاجة الماسة إليه، فيبدو أنه لا يوجد ما يثير أو يدعو للخلاف فيما تقوله الكنائس فى هذا الموضوع،

وبمعنى محدد هناك بعض الشرعية لهذه النقطة فإن الكنائس مجمعة فى نظرتها إلى الحاجة لنزع السلاح النووى، وقد صاغت الكنائس، من كل الطوائف وعدة كيانات مسكونية رئيسية ومن جميع القارات (فيما عدا أفريقيا) بيانات حول هذا الموضوع.

ومع التسليم بالإجماع حول هذه الأمور فإنه لم يتم عمل أى تحليل منفصل لبيانات الكنائس حول نزع السلاح، والقليل يمكن أن يقال فيما يتعلق بنزع السلاح، والقليل مما جاء فى البيانات يدعو للدهشة. ربما كان من المهم ملاحظة كيف أن بيانات كثيرة (من جميع الطوائف فى كل قارات العالم) تربط بين نزع السلاح والتنمية الاقتصادية إذ تهتم بكون سباق التسلح يخنق التنمية.

وهناك ملحوظة عامة أخرى تتعلق بالطريقة التى يخترق بها الاهتمام بنزع السلاح ليس فقط الحدود والبيئات الجغرافية والطائفية بل أيضاً الحدود اللاهوتية. فيستطيع المرء أن يجد فى عديد من الحالات كنائس وطوائف بأكملها من بيئات حضارية مختلفة وتقاليد متنوعة تستخدم صيغاً مختلفة من الحجج اللاهوتية ومع ذلك فهى لازالت متفقة حول الحاجة إلى نزع السلاح.

إن النقطة الحقيقية فى دراسة نزع السلاح لا تتعلق بالتسلح بل بالاستراتيجيات التى يمكن استخدامها هل يمكن أن يتم ذلك عن طريق مبادرات من جانب واحد أو فقط عن طريق اتفاقيات ثنائية؟ هل الاحتفاظ بالقوة النووية بقصد الردع يُعد استراتيجية ملائمة لضمان السلم؟

وعندما حان وقت تقرير الموضوعات التى يجب مراعاتها فى هذا التحليل كان موضوع شرعية (الردع النووى) هو أول الموضوعات الدولية الشائكة (بالنسبة لدول نصف الكرة الشمالى على الأقل) وبتأكيد أكثر بالنسبة للكنائس، وقد تضاءلت الحاجة الملحة إلى هذا الأمر بعض الشىء بمباحثات (بوش/ جورباتشوف) و (بوش/ يلتسين) حول السلاح، وتقوّت قضية (صلاحية الردع النووى).

لقد كانت مسألة الردع النووى موضوعاً حساساً على الأقل بين الكنائس والأخلاقيات الاجتماعية المسكونية خلال فترة الحرب الباردة. وقد لاحظنا من قبل أن

بيان مجلس الكنائس العالمى (انعقاد ڤانكوڤر) الذى أكد على أنه ليس استخدام الأسلحة النووية فقط بل حتى إنتاجها ونشرها (للإبقاء على ردع نووى) هو موضوع يتعلق بالأمانة نحو الإنجيل. وقد قدمت حججاً أخرى مشابهة ضد الإبقاء على الردع النووى فى وثيقة ١٩٨٢ الصادرة من الاتحاد العالمى للكنائس المصلحة. (ربما بالنسبة للسلام فقط) وبيان ١٩٩٠ من كنيسة هولندا المصلحة وضمنياً يبدو أن هناك حالة يمكن أن تعملها هذه البيانات تشبه النقاط التي أوردتها مختلف الكنائس فيما يتعلق بـ (التمييز العنصرى) باعتبارها معتقد ثابت Status Confessionis أو ادعاء المعتدلين فى الاتحاد المصلح أن مسألة السلام هى أمر يتعلق بالإيمان. ويبدو أنهم يقولون ضمناً إن الفشل فى شجب الردع النووى موضوع يؤدى إلى تقسيم الكنيسة. والردع النووى فى حد ذاته لازال هو أكثر الموضوعات المسكونية إلحاحاً.

من بين الكنائس التى واجهت موضوع الردع انحازت الأغلبية إلى معارضته، وعلى ضوء البيانات السابق ذكرها وكذلك النماذج التى لاحظناها فى تحليلنا لبيانات الكنائس المتعلقة بالسلام نجد أنه ليس بمستغرب أن يسود فيها نوع من المجادلات اللاهوتية التى تستند إلى تفويض مستمد من الكريستولوجيا أو الإنجيل (والبيان أو البيانان اللذان يصلان إلى هذه النقطة عن طريق الالتجاء إلى بعض الموضوعات المشتقة من المادة الثالثة من قانون الإيمان يثبتان رأيهما المضاد للردع أيضاً باللجوء إلى الإنجيل) وهناك بيانات قليلة نجد فيها أن اللجوء إلى موضوعات المادة الثانية من قانون الإيمان متصل بموضوعات عقائدية مرتبطة بمواد أخرى من قانون الإيمان، والأمثلة هنا تشمل الحجة الثالوثية لبيان ١٩٨٣ الصادر من الكنيسة المورافية فى أمريكا -المناطق الجنوبية- وقرار ١٩٨٧ الصادر من الكنيسة الإنجيلية بجمهورية ألمانيا الديمقراطية، وكذلك بيان مجلس الكنائس العالمى- (انعقاد إيڤانستون) ومنطوق عن السلام العادل صادر من كنيسة المسيح المتحدة فى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٨٥.

وبالإضافة إلى ذلك هناك تلك البيانات العديدة التى لجأت إلى (عقيدة الخلق) بطريقة ما رغم أنها مكمِّلة بقوة باللجوء إلى موضوعات عقائدية أخرى- أما

المعتدلون فى الاتحاد العالمى المصلح فإنهم فى بيانهم عن السلام عام ١٩٨١ يدعون أن السلام هو معتقد ثابت a stutus Confessionis ، وكذلك إعلان ١٩٨٦ الصادر من كنيسة المسيح المتحدة فى اليابان، وبيان كنيسة النرويج لعام ١٩٨٢ عن السلام- كلها أمثلة لهذا النوع من الحجج اللاهوتية المعارضة لفكرة الردع... ولا يوجد سوى سبعة أو ربما ثمانية بيانات أخرى فقط هى التى تنحاز إلى إنهاء استراتيجية الردع (بطريقة معدّلة على الأقل) عن طريق تفويض مستمد من (عقيدة الخليقة) وبيان ١٩٨٤ الصادر من الاتحاد المعمدانى لبريطانيا العظمى وأيرلندا، وبيانين لكنيسة كندا المتحدة (بيان ١٩٨٢ الذى يقترح تجميد الأسلحة النووية وبيان ١٩٨٤ الذى يدافع عن التجميد النووى) والرسالة الرعوية للكنيسة الأرثوذكسية الروسية وكذلك رسالتها السابقة عام ١٩٦٨ حول الحرب والسلام، وأيضاً -عن طريق التضمين على الأقل- رسالة رعوية عن (الشيوعية) صادر عن المؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٨. وخطاب عام ١٩٧١ من الأساقفة الكاثوليك اليابانيين، وأيضاً المنشور البابوى العام الصادر عام ١٩٦٣ بعنوان السلام في الأرض Pacem in Terris. وعدد من بيانات الكنائس الأخرى التى تنحاز إلى هذا التقييم السلبى للردع النووى تغفل ذلك دون أى أساس منطقى لاهوتى واضح.

وفى المقابل فإن تلك البيانات التى تستمر منحازة إلى سياسة التسامح مع الردع النووى (مؤقتاً على الأقل) هى أقلية من البيانات التى تواجه الموضوع ومعظم البيانات المنفتحة تجاهها تميل إلى التأكيد على موقفها باللجوء إلى (عقيدة الخليقة) وأشهر الأمثلة على هذا الاتجاه تشمل: بيان ١٩٨٤ صادر عن الكنيسة اللوثرية السابقة فى أمريكا- ورسالة رعوية صادرة عام ١٩٨٣ عن المؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك فى الولايات المتحدة الأمريكية وبيان ١٩٨٣ الصادر عن الأساقفة الكاثوليك فى جمهورية ألمانيا الديمقراطية، وربما أيضاً مقترح سياسى صادر عام ١٩٨٣ عن مجلس الكنائس البريطانى ووثيقة مجلس الفاتيكان الثانى، وهذان الأخيران يرتبطان بـ (عقيدة الخلق) ربطاً تبادلياً مع موضوعات عقائدية تتصل

بالبند الثانى من قانون الإيمان. وبالإضافة إلى هذا المدخل اللاهوتى هناك العديد من البيانات التى تظل منفتحة تجاه الردع ولا تقدم أى تفويض لاهوتى واضح.

وبلغة مفاهيمها المسكونية ربما تكون أهم ملحوظة تتعلق بتحديد نوع الحجج التى تعطى تفويضاً باللجوء إلى الكريستولجيا لصالح نوع من الردع الغامض ثلاثة بيانات صادرة عن كنائس من غرب أوربا بيان ١٩٨٣ صادر من مؤتمر الأساقفة الكاثوليك فى هولندا، وقرار ١٩٦٤ صادر من الاتحاد المعمدانى لبريطانيا العظمى وأيرلندا، وقرار ١٩٨٥ الصادر من اتحاد الكنائس الإنجيلية فى إيطاليا، وهناك بيان واحد صادر من الكنيسة الأسقفية فى الولايات المتحدة الأمريكية حول موضوع السلام، يبدو إنه قد استمد سلطان موقفه باللجوء إلى كل من الإيمان و(عقيدة الخليقة) وبيان آخر وهو وثيقة الفاتيكان الثانية تؤسس لجوءها إلى (عقيدة الخلق) فى الكريستولوجيا.

وعرضيا يجب ملاحظة أن هناك مجموعة ثالثة من البيانات المتصلة بالردع يمكن تحديدها وهى تتميز بغموضها فيما يتعلق بشرعية الردع، وجميع هذه البيانات تحث على نزع السلاح ومعظمها يميل إما إلى أن يكون نموذج محتوياتها يتعلق بالتفويض اللاهوتى الذى تقدمه لموقفها، أو أن تعتمد على تفويض مستمد من موضوعات متعلقة بالمادة الثانية من قانون الإيمان مثل الكريستولوجيا والفداء والإنجيل وأمثالها. وقد يردد بعض هذه البيانات مجرد شعارات كما حدث عندما دعت الكنيسة الموراڤية فى أمريكا، المقاطعة الشمالية، والكنيسة الأرثوذكسية الروسية- إلى تجميد الأسلحة النووية عامى ١٩٨٢، ١٩٨٣ على التوالى أو عندما دعت الكنيسة الإنجيلية اللوثرية فى بايسين عام ١٩٨٥ إلى إيجاد نهاية لسباق التسلح. وهناك بيانات عديدة تشمل بيان كنيسة المسيح المتحدة فى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٧٧، وقرار ١٩٨٢ الصادر من الكنيسة الاتحادية فى استراليا وإعلان ١٩٧٩ للكنيسة الأرثوذكسية الروسية، وبيانيين عام ١٩٧٩ من مؤتمر مجلس الكنائس العالمى حول "الإيمان والعلم والمستقبل" مؤيداً المعاهدة (سولت ٢) التى عُقدت فى أواخر عام ١٩٧. بين الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة الأمريكية،

من الشر الذى لابد منه- لكن هذا غير واضح.

وتقترح عدة بيانات من هذه المجموعة الثالثة أرضاً وسطاً بين موقف (التأييد) و(المعارضة) فيما يتعلق بالردع النووى وأحد هذه الاقتراحات يمكن ملاحظته فوراً ويبرز فى عدة بيانات في مجلس كنائس هولندا. مثلاً هناك بيان ١٩٨٤ الذى يتكلم عن نزع السلاح "بالتوازى مع نظام الردع" وسوف نلاحظ مواقف متوسطة لتسوية الموضوع فى النهاية.

عند هذه النقطة تحتاج العلاقة بين الموثقين المتطرفين إلي تقييم، فمع التسليم بحقيقة أن معظم البيانات المعتادة للردع تميل إلى الحصول على تفويضها باللجوء إلى الكريستولوجيا أو الإنجيل بينما تستخدم معظم البيانات التى مازالت منفتحة تجاه الردع باعتباره مدخلاً قابلاً للتطبيق تفويضاً مستمداً (عقيدة الخليقة)، ويبدو أن القضية التى قدمها تقرير مجلس الكنائس العالمى فى انعقاد ڤانكوڤر، وبيانات الكنائس الأخرى، وهى أن موضوع الردع النووى أمر يتعلق بالإيمان قد تم تبريره. والحق رغم ذلك أن مختلف الحجج اللاهوتية فى البيانات المؤيدة لكل موقف تدعو إلى الشك فى هذا الفرض وتكفى لذلك أمثلة قليلة.

لقد لاحظنا أن اجتماع ڤانكوڤر لمجلس الكنائس العالمى والبيانات الأخرى (مثل إعلان .١٩٨ الصادر من كنيسة هولندا المُصلحة) التى تعارض الردع بحماس باعتباره أمراً يتعلق بالإيمان تفعل ذلك باللجوء إلى موضوعات تتصل بالإنجيل والفداء. على أن هذه الموضوعات نفسها تعطى تفويضاً بالانفتاح لعدد من الكنائس فى مواجهة الردع كما فى حالة تأكيد القبول المؤقت للردع الوارد فى بيان ١٩٨٣ الصادر من مؤتمر الأساقفة الكاثوليك فى هولندا، والانفتاح نحو التحكم الدولى فى الردع النووى فى بيان الاتحاد المعمدانى فى بريطانيا العظمى وأيرلندا والصادر عام ١٩٦٤ ومساندة المجمع الفاتيكانى الثانى للردع النووى يمكن أن تعتمد فى النهاية على اللجوء إلى موضوعات تتعلق بالمادة الثانية من قانون الإيمان، وفيما يتعلق بالبيان المذكور فإنه فى الحقيقة يُخضع الخليقة للكريستولوچيا. كما أنه من المهم

أيضاً ملاحظة أن المعمدانيين البريطانيين يبدو أنهم قد غيروا الردع النووى ذى الصلة باللاهوتيات.

وبالمثل فإنه رغم أن اللجوء إلى (عقيدة الخليقة) يعتبر تمييزاً مجسداً للبيانات التى تدافع عن مفهوم الردع النووى فإن الواجهة اللاهوتية لمثل هذه البيانات (مثل الرسالة الرعوية للمؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك فى الولايات المتحدة الصادرة عام ١٩٨٣، بيان ١٩٨٤ الصادر من الكنيسة اللوثرية السابقة فى أمريكا) التى اتخذت هذا الموقف هى الواجهة الخاصة بالوثائق التى ترفض مفهوم الردع، وأمثلة هذه الأخيرة تتضمن: بيان ١٩٨٤ الصادر من الكنيسة المتحدة فى كندا وإلى حد ما بيان ١٩٨١ الصادر من المعتدلين فى الاتحاد المصلح والرسالة الرعوية الصادرة من المؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك فى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٨٠. عن (الشيوعية) ورسالة الأساقفة الكاثوليك اليابانيون عام ١٩٧١، فضلاً عن وثائق أعوام ١٩٨٦ و١٩٨٧ الخاصة بالكنيسة الأرثوذكسية الروسية.

وعلى العكس من البيان الصادر من مجلس الكنائس العالمى (انعقاد ڤانكوڤر) والمعارضين الآخرين للردع النووى، فإن الردع النووى يبدو أنه أمر لا يتعلق بالإيمان وأن الاختلافات اللاهوتية ليست فى خطر فإن دعوى اثنين من بيانات الكنائس الألمانية: أحدهما من الكنيسة الإنجيلية، والآخر من الكنيسة الإنجيلية فى وولديسك فى هولندا تبدو مبررة، فالآراء المتصارعة حول الردع النووى يجب ألا تفرق بين المسيحيين.

ويمكن متابعة تبرير دعوى الكنائس الألمانية بالتأمل أكثر فى كيفية تواصل الواجهات اللاهوتية المميزة للتوجيهين الرئيسين نحو الردع بالتأكيد أن الحكمة التقليدية المرتبطة (بإعلان بارمن) تبدو مُبررة بهذه الواجهات اللاهوتية المميزة. إن الموقف الأكثر تحفظاً تجاه الردع يستمد سلطان معظم بياناته التى يُصرِّح بها من (عقيدة الخليقة) بينما تستمد البيانات التى تفضل الموقف التقدمى الأكثر انفتاحاً معظم سلطانها من الكريستولوجيا أو الإنجيل، وبقدر ما يبدو أن الكريستولوجيا

تلعب دوراً طبيعياً أكثر فى التفويض لمعظم البيانات المعارضة للردع فى صالح نزع السلاح من جانب واحد فإن الحكمة التقليدية يبدو أنها تدعو إلى إعادة الصياغة. إن الالتجاء إلى الكريستولوجيا تميل إلى التفويض ليس بمجرد استنتاجات أخلاقية تحررية بل بتلك التى تُعتبر أكثر مثالية وأقل احتمالاً للغموض.

وكما حدث فى الموضوعات الأخرى التى تم دراستها، فإن النموذج المرتبط بالحكمة التقليدية ينهار. ويلاحظ المرء حالات قليلة يكون فيها الموقف الذى يقال عنه إنه متحفظ تجاه الردع يكتسب تفويضه من موضوعات عقائدية تنتمى إلى الكريستولوجيا، وبالمثل فإن الخليقة تستخدم فى التفويض بمعارضة الردع فى حالتين.

وعندما درسنا بيانات الكنائس عن موضوعات عديدة أخرى سابقة استطعنا أن نحدد تعديلات بذاتها أجريت على (عقيدة الخليقة) عندما استخدمتها الكنائس لتجنب التفويض باستنتاجات أخلاقية أكثر تحفظاً بل ورجعية. وفى حالة بيانات الكنائس عن الردع النووى فإن مثل هذه التعديلات غير محددة. حقاً إن أحد التعديلات لعقيدة الخليقة -على أى حال- التى سبق أن لاحظناها فى بيانات الكنائس التى تلجأ إليها لكنها ما تزال تصل إلى استنتاجات أخلاقية أكثر تحرراً تظهر فى بيانات الكنائس التى تعارض الردع النووى، فبيان ١٩٨١ الصادر من المعتدلين من الاتحاد المصلح، وبيان ١٩٨٢ الصادر من كنيسة النرويج، وبيان ١٩٨٤ الصادر من الاتحاد المعمدانى لبريطانيا العظمى وأيرلندا، وكذلك رسالة الكنيسة الأرثوذكسية الروسية لعام ١٩٨٦ فضلاً عن الرسالة الرعوية حول (الشيوعية) الصادرة من المؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك بالولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٨٠- كلها تربط تبادلياً بين الخليقة والنداء فى مجال الجدل ضد الردع، ورسالة الكنيسة الأرثوذكسية الروسية على الأقل تبدو كأنها تربط بين إشاراتها إلى (عقيدة الخليقة) وإشارات أخرى إلى (التقليد المسيحى (٢:٢٥و٢٩) تبادلياً. كما أن الرسالة الرعوية لمؤتمر الأساقفة الكاثوليك فى الولايات المتحدة يبدو أنه يربط تبادلياً بين إشاراته إلى موضوعات تتعلق بـ (عقيدة الخلق) وإشارات أخرى تتعلق

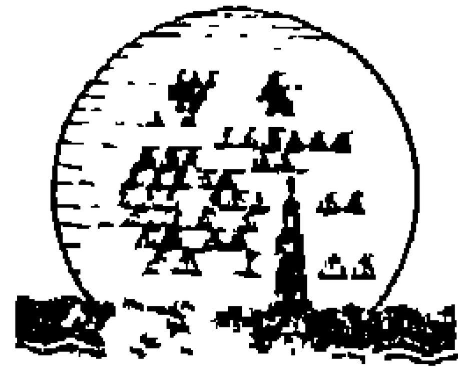
بالأخرويات.

ونفس نوع الارتباط بين الخليقة والفداء موجود فى بيانات الكنائس وهى مستمدة من (عقيدة الخليقة) بطريقة ما لتفوضها فى الدفاع عن الاستراتيجية المحافظة حول الردع النووى، والحق أن ثلاثة من هذه البيانات وهى بيان مجمع الفاتيكان الثانى) والرسالة الرعوية الصادرة حول (السلام) عام ١٩٨٣ من المؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك فى الولايات المتحدة الأمريكية، والتى دُرست أكثر من مرة، وبيان عن السلام صادر عام ١٩٨٤ من الكنيسة اللوثرية السابقة فى أمريكا) تساند نظرية (إنسانية الأفراد Human Persons) التى سبق توضيحها باعتبارها أحد التعديلات المهمة التى أُجريت على (عقيدة الخليقة) بواسطة بيانات تستخدم هذه العقيدة لتنحاز إلى مواقف أكثر تحرراً.. وتفترض كلٌ من هذه البيانات ما يمكن أن ندعوه (وجهة نظر إتصالية خاصة إنسانية الأشخاص- فكرة أن البشر متصلون طبيعياً ببعضهم البعض وبالبيئة التى يعيشون فيها.

وهذه الاعتبارات تشير إلى أنه لا توجد أية اختلافات لاهوتية أو فلسفية معرضة لخطر فى الخلافات من الكنائس حول الردع النووى، وأن الأمل الذى عبَّرت عنه الكنيسة الإنجيلية بهولندا يبدو أنه ازداد تأكيداً، فالآراء المتضاربة حول الردع يجب ألا تفرِّق بين المسيحيين، وحقيقة أن بعض بيانات الكنائس (مثل بيان الكنيسة اللوثرية الأمريكية، وبيانين من الكنيسة الكاثوليكية المشار إليهما عالياً) تستطيع استخدام منظورات لاهوتية للتفويض بالردع النووى التى تُصدر عادة استنتاجات أخلاقية أكثر تحرراً توحى بتبصُّر آخر يتعلق بالجدل حول الردع، قد يكون أن مثل هذا المنظور اللاهوتى يمكن أن يفوِّض بتقييم إيجابى للردع النووى ببساطة، لأن مثل هذا الموقف ليس أكثر تحفظاً من الموقف المتحرر فى معارضته- وربما لا يكون للخلاف حول الردع أى صلة بالتحرر مقابل التحفظ أكثر من صلته بالخلاف حول طبيعة الإيمان المسيحى، وفى التحليل النهائى يمكن ألا يكون أكثر من جدل حول أكثر الاستراتيجيات السياسية كفاءة.

وعلى ضوء هذه الاعتبارات يبرز سؤال خاص بكيفية رفض هذا الجدل. ربما أمكن استكشاف الحلول الوسط التى تقدمها المجموعة الثالثة من بيانات الكنائس والتى سبق تحديدها. فهناك خيار واحد خادع ومثير وهو اقتراح جاء فى قرار ١٩٨٣ الصادر من كنيسة المسيح المتحدة فى الولايات المتحدة الأمريكية (مؤسَّساً على بيان الكنيسة السابق الصادر عام ١٩٥٩) وقرار ١٩٦٨ عن النظام العالمى من الكنيسة المسيحية (تلاميذ المسيح) وبين ١٩٦٤ الصادر من الاتحاد المعمدانى لبريطانيا العظمى وأيرلندا (مؤسَّساً على قرار ١٩٦٣ الصادر من مجلس الكنائس البريطانى) ورأى صادر من الكنيسة الحرة المتحدة فى اسكتلندا فى نفس العام، فضلاً عن بيانى ١٩٦٥، ١٩٨٣ الصادرين من الكنيسة الإنجليكانية الكندية.... وقد دعت هذه الكنائس إلى (التحكم الدولى فى الأسلحة النووية) أو على الأقل "التحكم المشترك فى الردع" ولم تقدم نماذج معينة، لكن بيانات الكنائس حول هذا الموضوع لا تشمل مقترحات مثيرة.

وقد يكون مثل هذا الاقتراح مثالياً أكثر من اللازم، وربما لا يمكن أن يتحقق بكفاءة، مع التسليم بحقائق التعاون الدولى والقانون الدولى فى الوقت الذى صدرت فيه هذه البيانات، على أنه فى ظروفنا الحالية فى فترة ما بعد الحرب الباردة يمكن اعتبار اقتراحهم هذا قابل للتطبيق وكثير الرؤى، ومع ذلك فإن اتفاقيات التسلح الحالية بين الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة الأمريكية يمكن أن يكون لها الكلمة الأخيرة حول الردع، وقد لعبت استراتيجية الردع دوراً واضحاً فى تسهيل هذه التحسينات الحديثة. وعلى أية حال فإنه بهذه الأفكار والتأملات نكون قد رجعنا إلى أمور الاستراتيجية السياسية وليس أمور الإيمان وتوحيد الكنيسة.. وهذا درس آخر نتعلمه من بيانات الكنائس.



الفصل الخامس

الطلاق وتكرار الزواج وتعدد الزوجات

طبقاً للشواهد الكتابية نجد أن يسوع قد مجَّد حالة الزواج، وأصر -إلى جانب عدد قليل من كُتَّاب الكتاب المقدس على خاصية عدم قابليته للفسخ (مر ١٠:٨-١٢، مت ١٩:٦-٩ وقارن مت ٥:٣١ و٣٢، ١كو ٧:١١، ملا ٢:١٠-١٦) وفي المقابل هناك بعض نصوص في العهد القديم (بل وحتى بولس الرسول نفسه في ظرف معين)، يبدو أنها تؤيد الطلاق (تث ٢٤:١، عز ١:٢و٣، إر ٣:٨، ١كو ٧:١٥).

ويمكن التعرف على غموض مماثل فيما يتعلق بتعدد الزوجات، فبالنسبة لبولس يجب على الأقل أن يكون الأسقف (بعل امرأة واحدة) ١تى ٣:١-٢، على أن هناك أمثلة عديدة يمكن اقتباسها من العهد القديم تؤيد تعدد الزوجات (انظر تك ٢٩و٣٠، ٢صم ١٢:١١، ١مل ١٠:٨).

ورغم أن التاريخ اللاحق للكنيسة في الحضارة الغربية مال إلى حسم الغموض الكتابي في هذه الموضوعات إلا أنها لم تُحل بالنسبة للكنائس اليوم بأي حال، وقد أثار امتداد الإرساليات الكنسية إلى الحضارات البدائية في نصف الكرة الجنوبي حيث مازال تعدد الزوجات ممارساً، الموضوع من جديد حول ما إذا كانت الكنيسة تستطيع أن تؤيد أو على الأقل توافق على هذه الممارسة، ولقد كان لغزو الاستنارة الناتجة عن الفكر النقدي وانهيار معظم المؤسَّسات الحضارية الموقرة في نصف الكرة الشمالي أثرها على استقرار مؤسسة الزواج، فإن معدلات الطلاق تتصاعد في معظم الدول الواقعة شمال خط الاستواء وكنتيجة لذلك تواجه الكنائس في هذه المناطق موقفاً لمس فيه الطلاق قطاعات عريضة من أعضائها فضلاً عن المتجددين الجدد، وبالتالي كان لابد لكنائس نصف الكرة الشمالي من إعادة تقييم الطلاق، وشرعية دور الكنيسة في مباركة (الزوج الثاني) للمطلق نتيجة للبرنامج الحضاري لتلك البلاد.

وهذه التأملات حول تأثيرات البيئة الحضارية على إعادة فتح التساؤلات حول تعدد الزوجات والطلاق وإعادة الزواج- تجذب انتباهنا إلى حقيقة أن التوترات الواردة فى الكتاب المقدس حول هذه الأمور تبدو أنها نفسها متعلقة بالبيئات المختلفة التى واجهها كُتَّاب الكتاب المقدس. وهذه الملحوظة بدورها تقود المرء إلى الشك فى أن الخلافات الحالية بين الكنائس يمكن أن تكون بالأكثر- عن عمل عوامل بيئية غير لاهوتية- أكثر منها نتائج مباشرة لخلافات لاهوتية- ومن المؤكد أن العوامل البيئية تؤثر فى بيانات الكنائس الحديثة حول هذه الموضوعات.. ولم أجد سوى أربعة بيانات كنسية تواجه موضوع تعدد الزوجات- أُصدِر اثنان منها من أفريقيا حيث أن تعدد الزوجات أثر محلى، ولم يصل إلى علم معهد ستراسبورج أى بيان من كنيسة مسئولة عن أعضائها فقط فى نصف الشمالى.

ولنفس السبب يمكن للمرء أن يتبين انحرافات حضارية فى البيانات التى تتعامل مع (تكرار الزواج) بعد الطلاق. وكل البيانات التى تسلمناها (فيما عدا اثنان عبّرا عن الأسف تجاه الطلاق) قد صدرت من كنائس تقع فى نصف الكرة الشمالى (وخاصة فى الغرب) ومن حوارات دولية ثنائية قليلة تتفق فى أن معظم برامجها وضعت بواسطة جهات غربية لها اهتمامات اجتماعية لاهوتية... وهذه الملاحظات لا تؤكد الإدعاء بأن الخلافات بين الكنائس حول تعدد الزوجات أو فيما يختص بالزواج ثانية بعد الطلاق ليست مرتبطة باللاهوتيات (ومن ثم فهى لا تؤدى إلى تقسيم الكنيسة) لأن الاختلافات ترتبط بالأكثر بالعوامل البيئية والطائفية غير اللاهوتية. ولكى نُنَمِّى المناقشة حول السمات غير اللاهوتية لخلافات الكنائس حول الموضوعات المدروسة فى هذا الفصل، من الضرورى التزويد بمسح كامل للحجج اللاهوتية التى تستخدمها البيانات، وسوف نؤجل دراسة السؤال الأكثر تعقيداً عن الزواج بعد الطلاق، ونُركز مبدئياً على تلك البيانات القليلة الصادرة من كنائس رسمية تعاملت مع موضوع تعدد الزوجات.

تعدد الزوجات:

عندما قرر مجلس أمناء معهد الأبحاث المسكونى فحص بيانات الكنائس الرسمية حول تعدد الزوجات كان يفترض أنه نظراً للسمة المثيرة للخلاف فى هذا الموضوع فى حقول المرسلين فى أفريقيا وآسيا، ستكون هناك العديد من بيانات الكنائس الرسمية الموجهة إلى هذا الموضوع، والحقيقة أن هذا يبدو كأنه يخص أولاً الغربيين العاملين فى حقول المرسلين فقط، وكما سبق أن لاحظنا، لم يلفت انتباهنا غير أربعة بيانات صادرة من كنائس رسمية، ومع ذلك فإنه حتى هذه البيانات تعكس وجهة النظر المحافظة المشهورة للكنيسة الكاثوليكية. وموضوع تعدد الزوجات فى حد ذاته حتى بالعدد المحدود من البيانات المتاحة للدراسة موضوع وثيق الصلة بدراستنا باعتباره إحالة اختبارية أخرى للوصول إلى ما إذا كانت الخلافات حول المسائل الأخلاقية هى بالضرورة تؤدى إلى تقسيم الكنيسة.

وأقدم البيانات التى ندرسها، والاتجاه الدائم لمدخل الكنيسة الكاثوليكية إلى تعدد الزوجات، هو بيان مجلس الفاتيكان الثانى والبيان ككل يُخضع الخليقة للنعمة والكريستولوجيا على أنه فى الفقرة المتعلقة بدراستنا وُضع الزواج فى قرينة الناموس الطبيعى وبذلك جعل الالتجاء إلى الخليقة هو أساس لشجب مختلف سيئات الزواج بما فيها تعدد الزوجات والطلاق والحب المحرم.

وهذا البيان له سلطان على كل الفكر اللاهوتى الأخلاقى الكاثوليكى، لذا فمن المهم مقارنة أحد البيانين الكاثوليكيين الصادرين من أفريقيا (وثيقة التراث الكاثوليكى فى غانا عام ١٩٧٤).

مع بيان كنسى آخر وهو إعلان ١٩٧٤ لمؤتمر كنائس كل أفريقيا، يتبع كاثوليك غانا البيان المجلسى فى شجبه لتعدد الزوجات وفى المقابل هناك درجة من الانفتاح لهذه الممارسة معبراً عنه فى بيان المؤتمر المسكونى الأفريقى، والحجج اللاهوتية لهذين الموقفين تعطى نموذجاً مثيراً.

والبيان الآخر حول هذا الموضوع والصادر من أساقفة كاثوليك أفارقة هو إعلان

١٩٨١ الصادر من (المؤتمر الأسقفى الكاثوليكى أفريقيا ومدغشقر) وقد شجب تعدد الزوجات عن طريق اللجوء إلى الإنجيل، على أن هذا المؤتمر الإقليمى كان أكثر رقة من البيانات الكاثوليكية السابقة فبقدر إصرار الأساقفة على رفضهم لتعدد الزوجات إلا أنهم لا يُضمِّنون بيانهم التخلى عن المسيحيين والمتنصرين المنغمسين فى ممارسة تعدد الزوجات.

ويلجأ كاثوليك غانا إلى (الأخلاق المسيحية) وهذا الالتجاء الغامض لنوع من البصائر المسيحية الخاصة حول المسائل الأخلاقية يبدو أنه يتنافر مع اللجوء إلى (الناموس الطبيعى) الذى أشارت إليه المؤسسة الرعوية (مجمع الفاتيكان الثانى) وبقدر ما تُخضع الأخيرة الخليقة إلى موضوعات مسيحية واضحة مثل النعمة أو الكريستولوجيا، فإن الإشارات إلى (الناموس الطبيعى) يمكن أن تُقرأ على أنها التجاء إلى حقائق مسيحية واضحة، وعليه فإن الاختلاف مع حجة كاثوليك غانا قد لا يكون كبيراً. ومن الدرجة التى يمكن للمرء فيها أن يشير هنا إلى حجتين لاهوتيتين مختلفتين لشجب تعدد الزوجات، يبدو واضحاً -مرة أخرى- أن الخلافات اللاهوتية المتعلقة بأمور أخلاقية لا تستدعى تقسيم الكنائس، فإنه يمكن للمداخل اللاهوتية الواضحة الاختلاف أن تتعايش معاً فى طائفة مسيحية واحدة بل ويمكن أن تؤدى إلى نفس الاستنتاج الأخلاقى.

وفى هذه القرينة فإنه من المهم جداً توضيح بيان ١٩٧٤ الصادر من مؤتمر كنائس "كل أفريقيا"، فالمؤتمر لا يدافع صراحة عن تعدد الزوجات بل إنه فقط يثير السؤال: (ما الذى يفعله تعدد الزوجات لصورة أو مفهوم البشر، ذكوراً وإناثاً؟ من هذا المنظور المتجه نحو علم الإنسان) قيل: "إن الميل إلى الوصول إلى مشكلة تعدد الزوجات بفهم إنسانى والحذر بالنظر فقط إلى أحادية الزوجة أمر واضح" وقد تبدو قراءة النص مسئولة باستنتاج أن المؤتمر عبَّر عن انفتاح نحو تعدد الزوجات من منظور إنسانى، وهذه هى الحالة بدرجة ما، فيستطيع المرء أن يشير إلى خلاف حول تعدد الزوجات بين المؤتمر والكنيسة الكاثوليكية، والخلاف هنا بخصوص تعدد الزوجات يمكن أن يكوَن مرتبطاً باللاهوتيات وربما أيضاً إلى تقسيم الكنيسة بقدر ما تمثل

خلافاً حول طبيعة الإيمان المسيحى، فبينما تحدَّث مؤتمر كنائس "كل أفريقيا" عن تعدد الزوجات بلغة (علم الإنسان) فإن كاثوليك غانا فى اقتباسهم للأخلاق المسيحية لجأوا إلى معلومات (مسيحية) مُميَّزة.

ويبدو أن أى شبهة لما يقسِّم الكنيسة فى هذا الخلاف يتم نبذها بسرعة بمجرد التوصل إلى موقف مؤتمر الفاتيكان فهى تشجب تعدد الزوجات عن طريق الاستناد إلى موضوع يعود إلى (عقيدة الخليقة) تماماً كما يلجأ مؤتمر كنائس "كل أفريقيا" إلى موضوع يعود إلى نفس العقيدة وهو يحاول أن يعبِّر عن انفتاح تجاه تعدد الزوجات. وبالاختصار فإن المناظير اللاهوتية المتشابهة أو المرتبطة التى تظهر واضحة فى مختلف التخمينات حول تعدد الزوجات (بما فى ذلك تلك التى بين مؤتمر كنائس كل أفريقيا وكاثوليك غانا) ليست بالضرورة متعلقة باللاهوتيات، ومثل هذا الخلاف -لدرجة ما- ليس متصلاً لاهوتياً ولا يمثل أى خلاف حول طبيعة الإيمان المسيحى ومن ثم فهو لا يقسِّم الكنائس.

ونفس هذه النقطة تخص قرار ١٩٨٨ الصادر من مؤتمر لامبيت الذى يبدو أنه يعبِّر عن بعض الانفتاح تجاه تعدد الزوجات بقدر ما يُنصح المهتدون للمسيحية من ممارسة تعدد الزوجات بالمعمودية ولا يُجبروا على تطليق أى من زوجاتهم، على أن القرار لا يقدم أى تفويض لاهوتى للموقف الذى يتخذه بخلاف الإشارة إلى (خطة الله) التى يقال إنها تؤيد أحادية الزوجة، وبالتالى فإن الخلاف اللاهوتي لا يبدو خطيراً بين الأساقفة الإنجليكان والكنائس التى يبدو أنها ترفض تعدد الزوجات كلية.

وإذا لم تكن دراسة بيانات الكنيسة حول تعدد الزوجات مهمة فى حد ذاتها لمثل هذه البصيرة المسكونية الخاصة بالعلاقة بين الأخلاقيات ووحدة الكنيسة، فإن استعراضنا مهم فى تحديه لجزء آخر من الحكمة المسكونية التقليدية. والخلاف المحتمل بين مؤتمر كنائس كل أفريقيا والتراث الكاثوليكى الغانى (مقترناً بالإتفاق الغانى مع وثيقة مجلس الفاتيكان الثانى) يتحدى فكرة أن بيئة الشخص يجب أن

يكون لها إسهام هام فى تقرير المواقف اللاهوتية والأخلاقية.. فإن الكنيستين الأفريقيتين مختلفتان فى هذه الحالة رغم اشتراكهما فى البيئة. وفى الحقيقة إن الجماعة الأفريقية تشترك أكثر عموماً مع البيان الدولى لمجلس الفاتيكان الثانى الذى يستلزم فعلاً برنامجاً غريباً إلى حد كبير، وكما فى موضوعات أخرى سبق أن درسناها فإن بيانات الكنائس حول تعدد الزوجات وأيضاً حول الطلاق والزواج ثانية تتحدد بالهوية الطائفية أكثر من القرينة اللاهوتية للكنيسة نفسها ومنظورها الأخلاقى.

الطلاق وإعادة الزواج

رغم كون معلومات الكنيسة القبطية بالغة الأهمية بالنسبة لأهدافنا فإن الجدل حول إعادة الزواج بعد الطلاق كانت تخص بالأكثر العلاقات بين الكنائس البروتستانتية والكاثوليكية، وهذا واضح من حقيقة أن وثائق الحوارات الثنائية الخاصة بهذا الموضوع التى تشمل الكنيسة الكاثوليكية مع واحدة أو أكثر من الكنائس البروتستانتية هى نصوص بالغة الأهمية فى التوصل إلى المواقف الحالية للكنائس فيما يتعلق بالطلاق وإعادة الزواج ودراسة هذا الموضوع عن طريق هذه الحوارات يدل على خاصيتها الحسّاسة وصلتها العملية الوثيقة بحياة المجتمع المسيحى.

وفيما يتعلق بخاصية حساسية هذا الموضوع، من المهم أيضاً ملاحظة أنه رغم مواجهة عدة كنائس بروتستانتية لمسألة إعادة الزواج بعد الطلاق فى الوقت الذى قمنا فيه بدراستنا إلا أنه لم يصل إلى علمنا أى بيان صادر من أى (كيان مسكونى عن هذا الموضوع. وهذا الصمت حول الموضوع من جانب مثل هذه المنظمات هو دليل آخر على مدى حساسية موضوع الطلاق وإعادة الزواج بالنسبة للعلاقات المسكونية، وتنعكس هذه الحساسية على المعاملة الحذرة للموضوع فى الحوارات التى تكلمت عنه.

ولا تأتى استنتاجات هذه الحوارات وبيانات الكنائس البروتستانتية التى واجهت

الموضوع كشىء غريب، وكانت إلى حد ما مجرد تأكيدات لبعض الأفكار المتكررة. إن الكاثوليك يرفضون بكل وضوح فكرة الطلاق، وبالتالى فكرة تكرار زواج المطلّقين والمُطلّقات، وعلى الجانب الآخر ترثى الكنائس البروتستانتية للطلاق لكنها تعبر عن اهتمامها بأولئك الذين عليهم أن يجتازوا المحنة، وهى منفتحة ربما باستثناء القرارات السابق صدورها عام ١٩٦٨ وقبلها عام ١٩٤٧ عن الكنيسة المسيحية المُصلحة بأمريكا الشمالية، نحو الاحتفال بشرعية إعادة زواج بافتراض الظروف اللائقة.

وحتى الطائفة الإنجليكانية التى كانت تتمسك -تاريخياً- بمباركة إعادة زواج الأشخاص المُطلقين تظهر كأنها منفتحة لإعادة الزواج فى ظروف معينة- كما يؤكد ذلك حوارها الدولى عام ١٩٧٥ مع الكنيسة الكاثوليكية، وكما فى قرار ١٩٧٣ للكنيسة الأسقفية فى الولايات المتحدة الأمريكية وقرار كنيسة انجلترا الصادر عام ١٩٨١ وبالمثل فإن قسماً من التقليد المينونيتى، (كنيسة إخوة المسيح فى الولايات المتحدة الأمريكية) وهى طائفة تنتمى إلى الحركة الإنجيلية، قد سُجلت فى وقت مبكر (منذ عام ١٩٧٤) أنها تعبِّر عن انفتاح نحو إعادة الزواج بعد الطلاق.

إن الالتزام البروتستانتى يمتلك نوعاً من خاصية (مداخل الطوائف) فهى تتجاوز الحدود الطائفية وكذلك الاختلافات اللاهوتية، بقدر ما تُعبِّر البيانات البروتستانتية عن انفتاح نحو الطلاق وإعادة الزواج مستمدة سلطتها على أسس لاهوتية مختلفة- فبعضها مثل بيان الكنيسة اللوثرية باستراليا عام ١٩٧٠ تستمد سلطة موقفها باللجوء إلى الكريستولوجيا- وغيرها مثل بيان ١٩٨٢ الصادر من الكنيسة اللوثرية الأمريكية السابقة تستمد سلطة موقفها بالربط بين تفويضات مختلفة- وغيرها أيضاً- مثل تقرير ١٩٨١ لكنيسة إنجلترا لا تُقِّدم تفويضات واضحة- ومرة أخرى تُشير المعلومات إلى أن الاختلافات اللاهوتية لا تستلزم بالضرورة اختلافات فى مسائل تتصل بالأخلاقيات، وكثيراً ما توحى بيانات الكنائس بأن الخلافات العقائدية كثيراً ما يتم تجاوزها بوحدة التطبيق.

وفى المقابل تبدأ العوامل اللاهوتية فى الظهور بوضوح كافٍ عند مقارنة الآراء المتميزة لكل من البروتستانت والكاثوليك فى الطلاق وإعادة الزواج، فإن المحاورات الثنائية الخاصة بهذا الموضوع وكذلك رسالة مجمع الفاتيكان الثانى الحافلة بالمعانى قد أشارت إلى هذه العوامل وطبيعتها الكامنة المثيرة للمشاكل، وتزدونا مساهمة المجلس الفاتيكانى بنقطة وبداية مفيدة حيث تقدم لنا المبادىء الإرشادية للمواقف التى اتخذها الكاثوليك فى هذه الحوارات "يسكن هذا الحب بأمانة فى العقل والجسد- مؤيداً بالإخلاص المتبادل وفوق الكل بتقديس (سر الزيجة المقدس فى المسيح) فى السراء والضراء- فى حالات النجاح والفشل ومن ثَم يُستبعد الزنا والطلاق".

يبدو أن هذه الفقرة تنص على أن الزواج "فوق الكل.. سر الزيجة المقدس فى المسيح" كسبب أوّلى لاستبعاد الطلاق، وهذا لا يعنى أن الخاصية السرية المقدسة للزواج هى التفويض الوحيد لموقف الكنيسة من الطلاق، فالزواج ينتمى أيضاً إلى (عقيدة الخليقة) وبالتالى إلى الإنجيل عن طريق المؤسسة الرعوية لمجلس الفاتيكان وهذه المبررات الأخرى تعمل فقط على مساندة الحجة الأساسية ضد الطلاق على أساس (خاصية سر الزيجة المقدس) والحق أن هذه المبررات المساندة -الخليقة والإنجيل- تشارك فيها -على الأقل- كل الكنائس البروتستانتية التى اتخذت موقفاً عكسياً لموقف الكنيسة الكاثوليكية حول الطلاق وإعادة الزواج لكن أياً منها لا يتمسك بخاصية (سر الزيجة المقدس) فى البيانات التى تواجه هذا الموضوع على الأقل.. وبالتالى، يبدو أن الخلافات بين هذه البيانات البروتستانتية ورسالة مجمع الفاتيكان ترجع إلى تمسك الكنيسة الكاثوليكية بخاصية (سر الزيجة المقدس) وبالاختصار يبدو كأن الخلاف يتعلق باللاهوتيات... والمنطق الكامن فى هذه الحجة واضح، فيبدو منطقياً استبعاد الطلاق وإعادة الزواج إذا كان (سر الزيجة المقدس) قائماً وبالتسليم بمثل هذا الافتراض فإن إعادة الزواج بعد الطلاق يُدنِّس وضع الزواج تماماً كما تمثل إعادة معمودية البالغين تحدياً وتدنيساً لخاصية (سر معمودية الأطفال المقدس).

وتسود هذه النوعية من أسباب الخلاف بين الكاثوليك والبروتستانت حول الطلاق وإعادة الزواج -على كل المحاورات بين الطوائف التى تعاملت مع هذا الموضوع فيما عدا واحدة (حيث لم يقدم "تقرير دنفر" عن الإرسالية الدولية المشتركة بين الكاثوليك والميثوديست- الصادر عام ١٩٧١- أى أساس لاهوتى منطقى للخلاف بين هاتين الطائفتين حول الموضوع)، وكذلك فإن تقرير اللجنة الدراسية الدولية المشتركة بين الكنيستين الكاثوليكية واللوثرية المُصلحة جاء فيه أن الخلاف بين الطرفين محدد بأنه: إصرار الكنيسة الكاثوليكية على خاصية (سر الزيجة المقدس) وهو التزام لا تسانده الكنائس المصلحة (كما أن الكنائس المُصلحة تنتقد تقليد الكنيسة الكاثوليكية لعدم تأسيسها للزواج على "عقيدة الخلق" بما فيه الكفاية) وبالمثل فإن تقرير (اللجنة الدولية الإنجليكانية الكاثوليكية) يوحى بأن رفض الكنيسة الكاثوليكية للطلاق وإعادة الزواج يتعلق بمساندتها لمبدأ (سر الزيجة المقدس) وأن الخلاف بينها وبين الكنيسة الإنجليكانية ينتمى إلى مفاهيمها المختلفة حول الكنيسة.

من المثير ملاحظة أن أياً من هذه الحوارات لا يجد هذه الفوارق مثيرة للمشاكل -بالضرورة- فيما يتعلق بمشتملاتها الخاصة بالزمالة الرسمية بين الكنائس، بل الحقيقة أن محادثات (اللجنة الدراسية الدولية المشتركة بين الكاثوليك والكنيسة اللوثرية المصلحة) يصل إلى استنتاج أن الفوارق بين هذه الكنائس ليست لاهوتية بطبيعتها بل تتعلق بالعمل الرعوى والدور الذى تلعبه (الطقسية السرية) و(الكهنوتية) الواضحة فى الكنيسة الكاثوليكية فى التأثير على الخلاف حول الطلاق وإعادة الزواج يبدو أنه يناقض استنتاجات الحوار فإن الخلافات فى الجدل حول الطلاق وإعادة الزواج بين الكنيسة الكاثوليكية والكنائس البروتسانتية يبدو أنه خلاف لاهوتى.

ويبدو أنه بدون الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية فى الحوار، لا يمكن تجنب استنتاج أن الخلافات اللاهوتية- أى الخلافات التى يحتمل أن تكون مقسِّمة للكنائس ولطبيعة الإيمان- سبباً للخطر فى خضم خلافات الكنائس حول موضوع الطلاق

وإعادة الزواج. فإن الكنيسة الأرثوذكسية تشترك مع الكنيسة الكاثوليكية فى الاعتقاد بخاصية (سر الزيجة المقدس) إلا أن تقليد كنيسة الروم الأرثوذكس -فى أمريكا الشمالية والجنوبية على الأقل- تتمسك بممارسة إظهار الرحمة كشاهد للإنجيل وذلك بالسماح بإعادة زواج المطلقين (فى حدود معينة).

إذاً وجهة نظر الروم الأرثوذكس تضع على طبيعة الجدل بين الكاثوليك والبروتستانت خاصية مختلفة تماماً لأن الأرثوذكس يمارسون تقارباً مع البروتستانتية بينما تتقارب تعهداتهم مع التعهدات الكاثوليكية، ويتبع ذلك أن الخلاف الذى بينها وبين الكنيسة الكاثوليكية عند التطبيق لا ينتمى إلى اللاهوتيات وبالتالى فإن الاستنتاج النهائى يمكن أن يكون فقط أن الخلافات بين الكاثوليك والبروتستانت حول هذا الموضوع رغم حججها اللاهوتية الواضحة- ليست بالضرورة مرتبطة باللاهوتيات ومثل هذه الاعتبارات تُبيِّن تواطؤاً أصيلاً لتخفيف التوترات السابقة فى هذا الموضوع المسكونى المثير للمشاكل.

إذاً ما هو السبب الكامن وراء هذه الاختلافات بين التقاليد حول موضوع الطلاق وإعادة الزواج؟ تقترح لجنة الدراسة المشتركة بين اللوثريين المُصلحين والكنيسة الكاثوليكية، إننا مهتمون هنا بالمداخل المختلفة إلى العناية الرعوية. ربما يكون هذا خيطاً هاماً لمتابعة العمل المسكونى مستقبلاً- جنباً إلى جنب مع ما للحساسية المحتملة تجاه التأثير الواضح للأدوار الكنسية (الكهنوتية) والطرق الواضحة لشرح مفاهيم (نظام الخليقة) على هذا الموضوع ألا يمكن أن تكون هذه كلها مجموعة من التحديات المعاصرة لما كان يمكن أن تتجاوب معه الأخلاق المسكونية بنجاح إذا تحررنا من بعض المقلقات- على الأقل حول خاصية الطلاق وإعادة الزواج فى تقسيم الكنيسة؟

الفصل السادس

الإجهــاض

إن احترام الحياة الإنسانية التزام مسيحى مركزى/ والحوار حول هذه النقطة واضح فى الواقع (خر ١٣:٢٠، تث ١٧:٥، تك ٦:٩) وهذا الالتزام يرتبط -طبيعياً- بالعواطف الدينية العميقة الجذور فى الإنسان والمرتبطة بميلاد الأطفال.. لقد ظلت عقلية أسباط الحضارة السامية القديمة مع ميلها إلى اعتبار ميلاد الأطفال كعلامة لبركة مستقبلية، مستمرة فى الظهور فى عدة نقاط حاسمة فى الإيمان المسيحى (تك ص١٧، ص٢١، مز ٣:١٢٨، مت ٢:١٠-١١، لو ١:٦٧ وما بعده، ٢:١٠-١٢و٣٤).

ومع التسليم بالصلات المتبادلة المنطقية بين هذه الالتزامات، فلا عجب أن نظرت الكنيسة -طول تاريخها- بعين الشك- إن لم يكن بعين النقد- للجهود التى تتدخل صناعياً فى عملية الولادة.. والحق أن هناك نوعاً معيناً من الشواهد الكتابية قد احتكمت إليها مثل هذه المعارضة للإجهاض. وهناك عدة اقتراحات تقول إن بعضاً من كتبة الكتاب المقدس كانوا يعتبرون الجنين فى الرحم إنساناً حياً، ويقول لوقا فى ٤١:١ إن الطفل الذى كان فى رحم اليصابات ارتكض عندما زارتها العذراء مريم أثناء الحمل. ويتحدث مز ١٣:١٣٩و١٦ بلغة الشعر كما لو كانت الحياة قد بدأت فى الرحم، وعلى ذلك يكون الإجهاض جريمة قتل، ذكراً للوصية الخامسة من الوصايا العشر، والحق أنه يمكن فهم محررى الشريعة اليهودية القديمة عندما ينصون على اعتبار إحداث سقط المرأة الكامل جريمة قتل (خر ٢٢:٢١-٢٥).

ولقد تضافر كلٌ من النقد التاريخى والحقائق المأساوية -فى قرننا الحالى على وجه الخصوص على فرض تأثيراتها على الإجماع المسيحى السابق ضد الإجهاض فأصبحت معظم الكنائس الآن راغبة فى التسليم بأن الإجهاض قد يكون مشروعاً فى بعض الظروف على الأقل، وهناك غموض وإبهام فى عدد من البيانات -فمثلاً:

بيان الاتحاد المعمدانى العالمى لعام ١٩٧٠ وبيانيّ الكنيسة الإنجيلية اللوثرية الحرة بالنرويج، فضلاً عن عدد آخر من بيانات الكنائس المعمدانية والمُصلحة والمتحدة والمينونتية والأرثوذكسية، الخاصة بتشجيع (أو عدم تشجيع) الإجهاض والكنيسة الكاثوليكية وحدها هى التى ظلت ترفض بكل صراحة وثبات التصريح بمشروعية الإجهاض فى أى ظرف من الظروف، وكنتيجة لذلك فإن مسألة الإجهاض أصبح ينظر إليها كنقطة خلاف بين الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية، على أن دراسة بيانات الكنائس حول الموضوعات سرعان ما تكشف أن مثل هذه الاستنتاجات ساذجة إلى حد بعيد.

وينبغى التسليم بداية بوجود نماذج معينة من بيانات الكنائس حول موضوع الإجهاض يمكن تمييزها. فهناك بلا جدال نموذج جغرافى، فمن البيانات التى تسلمناها من الكنائس كان هناك ستة وعشرون بياناً فقط تم صياغتها خارج أمريكا الشمالية وغرب أوربا، تسعة عشر بياناً منها تتبع من حضارات صناعية تماماً ذات ميول خاصة بنصف الكرة الشمالى: من استراليا: (كنيسة استراليا اللوثرية- ومؤتمر الأساقفة الكاثوليك الاستراليون) ومن نيوزيلندا: (مؤتمر أساقفة نيوزيلندا الكاثوليك، وقرار الاتحاد المعمدانى فى نيوزيلندا وقرارين لمؤتمرين سنويين للكنائس المتحدة فى نيوزيلندا) ومن كوريا: (المؤتمر الكاثوليكى الأسقفى) ومن عدة دول أوربية شرقية، وهناك على الأقل بيان واحد من مجلس الكنائس العالمى تحدث عن هذا الموضوع، لكنه كغيره من بيانات المنظمات الكنسية الدولية، من المحتمل أن يعكس -إلى حد ما- برنامجاً لحضارة غربية.. ومن بين الاستثناءات الوحيدة لهذا التأثير الغربى فى وضع برنامج حول هذا الموضوع: بيانات صادرة عام ١٩٨١ و١٩٨٤ فى أفريقيا (وبالتحديد من المؤتمر الأسقفى (الكاثوليكى) لأفريقيا ومدغشقر) والكنيسة المشيخية لأفريقيا الجنوبية، ومؤتمر الأساقفة الكاثوليك الليبريين) والرسالة الرعوية الصادرة عام ١٩٧٩ فى باكستان (بواسطة الأساقفة الكاثوليك الباكستانيين) وبيان ١٩٨٤ الصادر فى تايوان (من مؤتمر الأساقفة الكاثوليك الصينيين) وبيان ١٩٨٣ صادر فى هايتى (من المؤتمر الأسقفى

الكاثوليكى فى تايوان) وعلى أى حال فمن الواضح أن الإجهاض ليس موضوعاً مُلحاً بالنسبة لكنائس نصف الكرة الجنوبى، وكذلك بالنسبة لدول أوربا الشرقية.. وفى سياق آخر، قد يكون من الممتع التأمل فى سبب هذه الحالة والتساؤل عما إذا كان هذا يوحى بأن النظام الرأسمالى الغربى متميز ببنيان خاص أو ضغوط معينة تجعل الحمل موضوعاً مثيراً للمشاكل، وهو شىء مختلف بخلاف الوضع الطبيعى القائم فى المناطق الحضارية الأخرى.

يبدو أن الكنيسة الكاثوليكية تقف بمفردها فى رفضها الصريح للإجهاض رغم أن عشرة بيانات على الأقل من بيانات الكنائس البروتستانتية حول الموضوع يبدو أنها ترفض الإجهاض دون قيود وبذلك فهى تنسجم تماماً مع روما فى هذه النقطة. لكن مواقف الكنائس البروتستانتية والمنظمات التى تتحدث عن الموضوع تميل إلى الاختلاف فيما بينها حول مسألة الظروف التى يجب فيها اعتبار الإجهاض أمراً مشروعاً. والسؤال المرتبط به حول نوع الإجراءات التى ينتمى إليها الإجهاض حقاً (هل هو جريمة قتل؟) وعلى ضوء وضع الجنين (هل يُعتبر الجنين حياة بشرية؟) وبالإضافة إلى ذلك فإن هذه البيانات تختلف أيضاً فيما يتعلق بحساسيتها من نحو العلاقة بين الإجهاض والعوامل الاجتماعية والاقتصادية.

وهناك العديد من البيانات -منها بصفة خاصة إعلان عام ١٩٨٠ الصادر من الكنيسة الإنجيلية فى ألمانيا والكنيسة الإنجيلية فى وتنج برج، وبيان ١٩٧٩ الصادر عن عدة بيانات من المؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك فى الولايات المتحدة، توضح حساسيتها نحو الضغوط الاجتماعية الاقتصادية التى تجبر الكثيرات من النساء على التفكير فى الإجهاض. وبقدر ما تحث هذه البيانات على خلق الظروف الاجتماعية والاقتصادية والمؤسسات التى تساند الأم الحامل، وهناك نموذج آخر يمكن -من أول نظرة- أن نقرنه بالبيانات الخاصة بالإجهاض التى تتصل بحقيقة أن البيانات المختلفة الصادرة من الكنائس الكاثوليكية التى تأخذ تفويضها من (عقيدة الخليقة) تلجأ إلى الناموس الطبيعى أو (الأنثروبولوجى)، وهذا الأساس يمكن بدوره أن يوحى أن هناك علاقة متبادلة موجودة بين المواقف المحافظة فى الأخلاقيات

الاجتماعية وبين الحجج المستمدة من (عقيدة الخليقة) والحقيقة أن فحصاً أدق لهذه البيانات يُظهر -مرة أخرى- أن الحكمة التقليدية المرتبطة بإعلان بارمن ليست مُجسَّدة أو حقيقة.

روما ضد الإجهاض

رغم أن الكنيسة الكاثوليكية قد أصدرت عدة بيانات، حول موضوع الإجهاض، فإن أشهرها وأكثرها إثارة للجدل المنشور العام الصادر عام ١٩٦٨ من البابا بولس السادس تحت عنوان (حقوق الإنسان Humanae Vitae) ويمكن فهم تقييمه للإجهاض فهماً صحيحاً فقط فى قرينة اهتمامه بالمسائل الأوسع عن تحديد النسل، وفى سياق توجهه اللاهوتى العام، ومع التسليم بأثره على دراسة الإجهاض، فهو يبرر بعض الاعتبارات التفصيلية.

يفتتح المنشور العام بالقول إن واجب إنقاذ الحياة البشرية يستلزم التعاون بين المتزوجين والله الخالق. وهذه العلاقة التبادلية بين النشاط الجنسى للإنسان وبين (عقيدة الخليقة) بالتالى، موضحة بجلاء أكثر فى قرينة تأملات المنشور العام حول أهلية السلطة الحاكمة فى التعامل مع الموضوعات الأخلاقية. المتعلقة بالزواج والنشاط الجنسى.. والتعليم الكنسى "يُقال أنه مؤسس على الناموس الطبيعى الذى استنار وزاد غنى بالوحى الإلهى" وفى مكان آخر يتكرر هذا التعهد اللاهوتى بالتأمل فى النشاط الجنسى للإنسان من منظور وضع لاهوتى يرتبط بـ (عقيدة الخليقة) وذلك عندما يقال: "إن مشكلة الولادة -مثلها مثل أى مشكلة- تخص الحياة الإنسانية ويجب أن يُنظر إليها فى ضوء رؤيا متكاملة للإنسان ودعوته".

وبعد تأسيس هذا الإطار اللاهوتى يمضى المنشور البابوى العام إلى التأمل فى خاصية الزواج باعتباره (مؤسسة الخالق الحكيمة) ومن الطبيعى أن يقال عن الزواج أنه "خُطط لإنجاب وتربية الأطفال وقد تم اقتباس القانون الرعوى لمجمع الفاتيكان الثانى فى حمى هذا التأكيد الأخير والعلاقة التى لا تفصم المصورة فى هذه النقطة بين الزواج. والإنجاب البشرى يُملى على المنشور البابوى استنتاجه اللاحق فيما

يتعلق بالإجهاض ووسائل منع الحمل المناسبة.

وبما أن نظام الخليقة الطبيعي يوَجّه الأسرة للتناسل فإن المنشور البابوى العام يؤكد -تبعاً لذلك- أن "أى زواج، وكل زواج يجب أن يظل منفتحاً تجاه نقل الحياة" إن الناموس الطبيعى. يستند إليه كتفويض لهذا الالتزام ويتبع هذا أيضاً أن كل فعل جنسى يعرض للخطر مسئولية نقل الحياة هو مناقض للطبيعة الإنسانية والناموس الطبيعى. وعلى هذا الأساس فإن الوسائل الصناعية لمنع الحمل مرفوضة، ولا يعتبر مقبولاً إلا طريقة ما يسمى (الدورة الطبيعية) لأنها الوحيدة التى تتمشى مع الناموس الطبيعى، وفى المقابل فإنه يقال أن كل وسائل منع الحمل الصناعية" تعوق تطور العملية الطبيعية".

وإذا سلمنا بهذه الالتزامات، فإن رفض المنشور البابوى العام لفكرة الإجهاض وحتى التعقيم يتبع منطقياً بل ويجب أن يستبعد تماماً كوسيلة لتنظيم النسل حتى لو كان ضرورياً لأسباب علاجية أو طبية لإنقاذ حياة الأم... فالتسليم بعلاقة زوجية عقيمة عن طريق وسائل صناعية هو تناقض للنظام الطبيعى بكل ارتباطات الجنس والتناسل المتعلقة به، كما أنه انتهاك لطبيعية البشر باعتبارهم "وكلاء على النظام الذى أسسه الخالق" (تك١٤و١٣).. و "عقيدة الخليقة" -وبصفة خاصة الناموس الطبيعى وعقيدة إنسانية البشر- تعمل كتفويض في أكثر المواقف المحافظة فى موضوع "الإجهاض" على أن هذه ليست هى كل القصة فيما يتعلق بتعاليم الكنائس بخصوص الإجهاض. بل الحقيقة أن الأسلوب السائد فى الجدل اللاهوتى المستخدم هو مجرد أحد أساليب متعددة استخدمتها الكنيسة الكاثوليكية فى تجسيد رفضها المطلق للإجهاض.

التنوع في التقليد الكاثوليكي

بعد صدور وثيقة حقوق الإنسان Humanae Vitae مباشرة أصدرت عدد من المؤتمرات القومية للأساقفة الكاثوليك بيانات تساند وتدافع عن هذا المنشور البابوى العام. منها، وربما يكون أكثرها إمتاعاً هو خطابا أساقفة بلچيكا الصادر عام ١٩٦٨ الذى

احتج بأن المنشور البابوى لم يحظر استخدام الوسائل العلاجية الشرعية (أى الصناعية) لمنع الحمل (دون أى دليل فى نص المنشور نفسه) وعلى أى حال فإن الكثير من هذه البيانات سارت خلف تأييد موقف المنشور البابوى العام وقدمت -بالفعل- حججاً ضد الإجهاض.

وقد تم صياغة عدد قليل من بيانات مؤتمرات الأساقفة الكاثوليك فى إطار إدانة الإجهاض بطريقة متناغمة لاهوتياً مع لجوء إلى (عقيدة الخليقة) للتفويض بموقفها العام. وربما كان أشهر هذه البيانات هو بيان ١٩٨٤ الصادر من مؤتمر الأساقفة الكاثوليك الصينيين وقرار ١٩٨٣ لمؤتمر الأساقفة الكاثوليك فى نيوزيلندا والملحوظة الواردة فى بيان المؤتمر الأسقفى البرتغالى الصادر عام ١٩٧٨، وربما أيضاً بيانان أو ربما أربعة بيانات صدرت خلال الفترة ١٩٦٩- . ١٩٧ (وكذلك بيان أحدث صدر عام ١٩٨٩) أصدرها المؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك فى الولايات المتحدة الأمريكية، ولكن حتى فى حالة هذه البيانات هناك بعض التشديدات الواضحة التى تختلف عن Humanae Vitae.

وربما كان أكثر الاختلافات وضوحاً فى هذه البيانات هى أنها تميل إلى إهمال الإشارة إلى مفهوم الناموس الطبيعى، وإلى أن الإجهاض هو أولاً انتهاك للنظام الجنسى كما خلقه الله، وبدلاً من مثل هذه الحجج عمدت تلك البيانات إلى إنكار شرعية الإجهاض على أساس طبيعة البشر، وبالتحديد فإن الالتزام بكرامة أو قدسية الحياة الإنسانية هى نقطة البداية بالنسبة لهم. على أن الجميع يتفقون ويؤكدون بكل صراحة أن الحياة الإنسانية تبدأ بالحمل وعليه فإن إنهاء الحمل بواسطة الإجهاض يرقى إلى درجة جريمة القتل، وتوضح عدة بيانات هذا الاستنتاج بكل صراحة.

وهذا الانحراف عن الحجج المؤسسة على مفهوم الناموس الطبيعى ووضع الاتصال الجنسى مثل هذا الإطار لصالح الحجج المنحدرة من جذر (عقيدة البشر) غير موجود فى جميع هذه البيانات، وفى بيانين -على الأقل- صدرا من المؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك فى الولايات المتحدة عام ١٩٦٩، وبيان من أساقفة هولندا عام ١٩٧٤،

وإعلان من المؤتمر الأسقفى البلچيكى عام ١٩٧٧، وإعلان عام ١٩٧٨ للمؤتمر الأسقفى الإيطالى، وبيان ١٩٨٤ للمؤتمر الأسقفى البرتغالى يطفو على السطح شيء مثل فكرة (الناموس الطبيعى) إذ تقول المؤتمرات الأسقفية الخمسة أنه فى الحث على معارضة الإجهاض، هم لا يحرضون على قناعة أخلاقية واحدة باعتبارها الأساس الوحيد للسياسة العامة، فإن البيانات الخمسة كلها تستشهد بمفهوم أن الناموس الطبيعى يمكن أن يصل إليه جميع البشر العقلاء، وعليه فإن بيان الأساقفة الأمريكان يدَّعون أن موقفهم يتمسك به أيضاً أشخاصٌ من ديانات أخرى وكذلك أخصائيون فى حقول الطب والقانون.. وهكذا.. بينما يحتج كلٌ من الأساقفة الهولنديين والبلچيك بأن وجهة نظرهم تمثل (قيم نسائية عامة) وبالمثل فإن دعوة مؤتمر الأساقفة الكاثوليك فى نيوزيلندا إلى مساندة فكرة: "أن كل شعب لديه الإرادة الصالحة سواء كان ينتمى إلى دين آخر أو كان بدون دين يعكس نفس هذه التعهدات.

على أنه كثير من البيانات الكاثوليكية المتعلقة بالإجهاض، والتى صدرت ضد صدور يمكن تمييز إيحاءات -على الأقل- بمواقف فيها من خلال ما ذكر فى المنشور البابوى، حول أسلوب الاحتجاج بالناموس الطبيعى، ومثال لذلك هو بيان ١٩٨٠ لمؤتمر الأساقفة الكاثوليك الاستراليين الذى يستمد تفويضه فى نقد الإجهاض سواء من وجهة نظر الإنجيل أو الأنثروبولجى (علم الإنسان) بالإضافة إلى مثالين آخرين شهيرين هما: الرسالة الرعوية الصادرة عام ١٩٨٣ من المؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك فى الولايات المتحدة الأمريكية حول السلام والتسلح النووى، وإعلان عام ١٩٧٩ الصادر عن الأساقفة الكاثوليك الفرنسيين. ورغم أن التفويض بموقف الأساقفة الفرنسيين غامض بعض الشيء لكن هناك مبرراً لاهوتياً واحداً على الأقل ليس فيه غموض يظهر فى سياق مناقشة أنشطة مختلف الأشخاص الذين يتحدون أخلاقيات الإجهاض فى فرنسا حيث أُشير إلى عمل المسيح وإلى الإنجيل فيقول إن المسيح أعطانا حياة لكى نؤسِّس بعض مؤشرات الرجاء ضد شرور الإجهاض، كما قيل أيضاً إن الإنجيل يكون طرفاً فى هذه المحاولات.

وهذا الاتجاه إلى تجاوز (عقيدة الخليقة) فى سبيل اللجوء إلى وضع لاهوتى آخر يصرِّح بمواقف معارضة للإجهاض موجود أيضاً فى الرسالة الرعوية الصادرة من الأساقفة الكاثوليك فى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٨٣ التى تبحث مسألة الإجهاض فى علاقتها بمسألة السلام حيث يدرك الأساقفة مثل هذه العلاقة بقدر ما يحتجون بأن السلام مستحيل "دون وعى كامل بقيمة وكرامة كل إنسان وبقدسية الحياة الإنسانية" وعليه يتم إدانة الإجهاض "لأنه دليل تبلُّد الإحساس بقدسية الحياة الإنسانية".

هناك معنى يمكن به تفسير هذه الإشارات إلى قدسية الحياة الإنسانية باعتبار اللجوء إلى (عقيدة الخليقة) أو إلى (عقيدة البشر) كتفويض لرفض فكرة الإجهاض.. وهناك لجوء مشابه يظهر فى الرسالة الرعوية للأساقفة الفرنسيين، على أن هذه الإحالات إلى موضوعات مرتبطة بـ (عقيدة الخليقة) كما فى رسالة الأساقفة الفرنسيين ليست هى القول الفصل بالنسبة للأساقفة يستقر تماماً فى (التجديد)، وإن التدريبات الروحية. وخاصة القداس الإلهى- هى الوسيلة الاستثنائية الخاصة لخلق الظروف الأساسية المطلوبة ليعم السلام، وعليه فيبدو بالتالى أنه بمجرد الحصول على تفويض بتحقيق السلام عن طريق تلك التدريبات الروحية، وبصفة خاصة التناول من القربان المقدس، وبقدر ما يربط الأساقفة بين السلام ومعارضتهم للإجهاض كلما بدا موقفهم من الإجهاض مُصرحاً به -إلى حد ما على الأقل- بواسطة هذه الموضوعات.. وأكثر من هذا فإنه عندما ادَّعى الأساقفة الأمريكيون أنهم يُجرون اختبارات حول المشكلات المعاصرة فى ضوء الإنجيل، يبدو أن هذا الوضع أيضاً يعطى تفويضاً لمعارضتهم للإجهاض.

وقد لاحظنا فى الفصول السابقة أن الموضوعات والحجج الاجتماعية والأخلاقية التى تتجاوز (عقيدة الخليقة) تصالح وضع لاهوتى آخر، هى جزء منطقى من التراث الكاثوليكى، وهى من نوع خاص تخضع فيه كل الموضوعات اللاهوتية للكريستولوجيا أو النعمة الفادية، واضح فى بعض مستندات المجلس الفاتيكانى الثانى، ويمكن أن تنعكس فى بيان الأساقفة الأمريكيين الموصوف أعلاه، وبذلك فهو

منعكس فى إدانة المجلس للإجهاض فى الرسالة الرعوية.

يبدأ أباء المجلس تعاملهم مع الموضوع بطريقة تنسجم مع معاملة البابا بولس للموضوع فى Humanae Vitae فيقدم مفهوم الناموس الطبيعى، ثم التفكير فى الزواج باعتباره "أحد مؤسسات الناموس الإلهى الذى تم ترتيبه بالطبيعة للتناسل وتربية الأطفال" ومن ثم فإن تنظيم النسل يجب أن يكون متفقاً مع خصائص الناموس الطبيعى هذه، وبالوصول إلى هذه الأحكام يقول المجلس "يجب أن يكون المعيار الموضوعى مستمداً من طبيعة البشر والتصرف الإنسانى" وعلى أساس هذا المعيار يتم رفض الإجهاض باعتباره (جريمة نكراء) كما أن العرف -فى أماكن أخرى- يرفض الإجهاض فقط على أساس أنه "إساءة موجهة ضد الحياة نفسها" على أن هذه الطريقة فى الجدل ليست هى كل القصة.

فبعد إدانة الإجهاض على أساس الناموس الطبيعى مباشرة يضيف الدستور الرعوى أن: "التقييم الحقيقى والمعنى الكامل (للحياة الإنسانية وتناقلها، لا يمكن فهمه إلا بالإشارة إلى المصير الأبدى للإنسان".

وعند هذه النقطة يبدو أن مفهوم الإنجيل أو الأخرويات يعمل كمفوِّض لرفض الإجهاض، وهذا فى حد ذاته لا يبدو تغييراً مثيراً أو مفاجئاً فى طريقة الجدل التى سبق أن لاحظناها فى معظم البيانات المتعلقة بالإجهاض التى ناقشناها. فإن Humanae Vitae يربط أيضاً احتجاجاته ضد الإجهاض التى يصرِّح بها (الناموس الطبيعى) بإشارة إضافية إلى "الإعلان الإلهى" أو "ناموس الإنجيل" والمذهل فى Gaudium et Sles هو أن آباء المجلس قد اخضعوا الخليقة للفداء، وهذا واضح بصفة خاصة فى الفقرة (٢٢) حيث يقول الدستور الرعوى: "إن المسيحى مضطر بالتأكيد إلى الصراع عن طريق الاحتياج والواجب ضد الشر عن طريق كثير من المآسى، وأن يقاسى الموت، لكن ارتباطه بسر القربان الإلهى والتمثل بموت المسيح سيسير به قُدماً إلى القيامة من الأموات.. (وكل هذا يطبق ليس فقط على المسيحيين بل أيضاً على كل الناس ذوى النيات الحسنة الذين تعمل النعمة فى قلوبهم عملها غير المرئى).

وفكرة أن كل البشر ذوى النيات الحسنة تتجسد فيهم نعمة الفداء يبدو أنها تستوجب أن تكون الطبيعة مخلوقة فى النعمة، وبالتالى فإن تنفيذ الناموس الطبيعى بواسطة الفرح والرجاء Gaudium et spes لكى نحصل على تفويض بإدانة الإجهاض يبدو أنه يستلزم فى الحقيقة اللجوء إلى النعمة الفادية، وعليه فيتبع ذلك أن إدانة الإجهاض على أساس الفداء أو أى موضوع آخر يرتبط بالإنجيل- كما لاحظنا فى الرسالة الرعوية الصادرة من الأساقفة الكاثوليك الأمريكيين حول السلام- وربما أيضاً إعلان الأساقفة الفرنسيين عام ١٩٧٩ هو موقف كاثوليكى يتفق مع تفويض المجلس، وأن إدانة الإجهاض فى إعلان ١٩٨٣ الصادر من المؤتمر الأسقفى الكاثوليكى الهايتى، وأيضاً فى بيانات أخرى صدرت من عدة مؤتمرات قومية أخرى للأساقفة الكاثوليك، بما فيها بيانان آخران صدرا عن أساقفة الولايات المتحدة الأمريكية، يمكن أيضاً أن تسير فى نفس الاتجاه.

لقد واجهنا من قبل هذا التنوع فى اللاهوت الأخلاقى الكاثوليكى، ووجود هذا التنوع فى حالة الإجهاض له عدة مواقف، فهو يذكِّرنا أنه ليست هناك خطط ضرورية فيما يتعلق بالتوجه الأخلاقى الاجتماعى المرتبط بأساليب معينة من الجدل اللاهوتى، فاللجوء إلى الإنجيل والكريستولوجيا لا ينتج دائماً مواقف أخلاقية تحررية أو ثورية، وعليه فإنه فى حالة الإجهاض، عندما تم اللجوء إلى مثل هذه الأمور فى الفرح والرجاء Gadium et spes وفى أماكن أخرى، نتج عنها أشد المواقف تحفظاً فى الموضوع.

بالإضافة إلى أن التنوع الذى لاحظناه فى تعاملات الكنيسة الكاثوليكية حول الإجهاض توحى بنظرة أعمق وأهم من الناحية المسكونية، وهى أن الخلافات اللاهوتية لا تستوجب خلافات بين الكنائس فيما يتعلق بمواقفها تجاه الإجهاض. ويوضح هذه النقطة اختبار للبيانات البروتستانتية. وعلينا أن نلاحظ بياناً كاثوليكياً آخر يوضح هذه الاتجاهات الأحدث باللجوء إلى عدة أوضاع بالإضافة إلى الناموس الطبيعى للإنسان للحصول على تفويض برفضها للإجهاض، وهو البيان الصادر عام ١٩٧١ عن الأساقفة الكاثوليك الشماليين حيث تفوض معظم حجج

الإعلان موقف الأساقفة ضد الإجهاض باللجوء إلى بعض الموضوعات المرتبطة بـ (عقيدة الخلق). فقد تمت الإشارة أحياناً إلى الناموس الطبيعي ومرة أخرى إلى طبيعة الحياة البشرية، وإلى القيم البشرية الأساسية (في حالة واحدة فقط) على أن الالتجاء إلى هذه الأمور قد تم ربطه تبادلياً مع (وجهة النظر المسيحية) والكريستوجيا، وهي أمور ثانوية غير أساسية، ومن أكثر الأمور التي تدعو إلى الدهشة فيما يتعلق بهذه البيانات ليست هذه الحجج بل الاستنتاجات التي تم الوصول إليها دون تفويض لاهوتي واضح وهي أنه على الأطباء الكاثوليك أن يطيعوا القوانين الحكومية التي تسمح بالإجهاض حتى لدرجة التأكيد من إحالة المرضى إلى أطباء آخرين يكونوا أكثر احتراماً للقانون.... ويمضي الأساقفة الشماليون بعد ذلك إلى مدى أبعد إذ أنهم، وهم يؤكدون رفض وثيقة حقوق الإنسان Humanae Vitae للوسائل الاصطناعية لمنع الحمل، يبدو أنهم يؤيدون منع الحمل باعتباره وسيلة شرعية -اجتماعاً- لتقليل حالات الإجهاض.

وهناك أربعة بيانات كاثوليكية فقط قابلة للمقارنة: أحدها إعلان ١٩٧٦ من مؤتمر الأساقفة الألمان الذي سلّم بالانفتاح تجاه الاشتراك في دائرة طبية تبحث فيما قد يساعد على إنقاذ حياة الأم (على الأقل كانت هناك عدم الرغبة في نقد مثل هذا الاشتراك).. والبيان الثاني هو بيان ١٩٦٨ الصادر من المؤتمر الكاثوليكي الكندي الذي طالب بتمثيل وجهات نظر المجلس الفاتيكاني الثاني في تقرير أنه رغم إدانة وشجب القضاء على حياة الجنين مباشرة، فلا شيء يمنع من العلاج لإنقاذ حياة أم (حتى إذا نتج عنه أحياناً وفاة غير مرغوب فيها أو غير متعمدة للجنين).

والبيان الثالث هو رسائل رعوية صدرت عام ١٩٨٤ عن مؤتمر الأساقفة الكاثوليك في ليبريا التي كانت راغبة حتى في تأييد حالات (الإجهاض العلاجي) كما فعل الأساقفة الكنديون مع انفتاح مماثل لاستخدام الإجهاض في حالات الضرورة لإنقاذ حياة أم، وهو ما أيده البيان الرابع وهو رسالة رعوية صدرت عام ١٩٧٣ من المؤتمر الأسقفي الكاثوليكي الكوري.

ونظراً للاتجاهات -السابق ملاحظتها- للأخلاقيات المفوضة عن طريق

الكريستولوجيا أو الإنجيل للوصل إلى استنتاجات أخلاقية أكثر تحرراً- يميل المرء إلى التساؤل حول ما إذا كان هذا النموذج يخص حالة بيانات كاثوليكية أكثر انفتاحاً ليس لها تفويضات لاهوتية واضحة حالياً- إلى جانب أن البيانات البروتستانتية التى سوف ندرسها دللت على أن المواقف المحافظة حول الإجهاض لا تنتج بالضرورة من اللجوء إلى (عقيدة الخلق).

حرية الإنجيليين فى موضوع الإجهاض:

بفحص بيانات الكنائس البروتستانتية حول موضوع الإجهاض، يميل المرء إلى إثارة سؤال حول ما إذا كانت حرية الإنجيل قد حررت الكنائس لممارسة مرونة أكبر فى مقابلة احتياجات أولئك الذين يواجهون عبء حمل غير مرغوب فيه أو يحتمل أن يؤدى إلى الهلاك، وربما كان من ضمن البيانات العديدة حول الموضوع تلك الصادرة من كنيسة المسيح المتحدة فى الولايات المتحدة الأمريكية، والكنيسة المورافية الأمريكية -المقاطعة الشمالية- والكنيسة اللوثرية بأمريكا، وقرار ١٩٧٦ الصادر من كنيسة الميثوديست المتحدة فى الولايات المتحدة الأمريكية، وكنيسة الميثوديست فى بريطانيا العظمى، وكلها ضمن أكثر البدائل المثيرة لموقف الكنيسة الكاثوليكية، واختبار هذه البيانات الغريبة فى حد ذاتها يزودنا بمدخل مفيد لتقرير ما يدور حول موقف البيانات البروتستانتية فى هذا الموضوع.

وتعزز معظم -إن لم يكن كل- بيانات تلك الكنائس أكثر من مجرد الانفتاح نحو استخدام الإجهاض، وكما لاحظنا فإن هذا التأكيد يُميِّز كل البيانات البروتستانتية حول الموضوع، وما هو واضح فى بيانات هذه الكنائس بالذات هى أنها تقترح تعديلات قليلة نسبياً حول الوقت الذى يمكن أن يكون الإجهاض فيه مباحاً كما أنها -بخلاف معظم البيانات البروتستانتية- تختلف مع الكنيسة الكاثوليكية فى أنها لا تعترف بوضوح بأن الجنين يُمثِّل حياة إنسانية، وعليه فلا يكون الإجهاض -فى رأيهم- جريمة قتل.

وهناك عنصر آخر جدير بالملاحظة فى هذه البيانات وهو الوعى اللاهوتى الذى

تفصح عنه، فإن معظمها -وإن كان هناك استثناءات- تفصح عن أساس منطقى لاهوتى سليم.. فمع التسليم بأن صيغة (حرية الاختيار تظهر -على الأقل- فى بعض بيانات كنيسة المسيح المتحدة فى الولايات المتحدة الأمريكية، والكنيسة المشيخية بالولايات المتحدة الأمريكية، وسابقتها الكنيسة المشيخية المتحدة بالولايات المتحدة الأمريكية والكنيسة المصلحة فى أمريكا (دليل إرشادى صدر عام ١٩٧١ تم رفضه على نطاق واسع فى عام ١٩٧٣) وكذلك فى بيان الكنيسة المسيحية (تلاميذ المسيح) وكنائس الميثوديست البريطانية. لكن لغة المسكونية البليغة بخصوص حقوق الأم فى السيطرة على جسدها غير موجودة لحسن الحظ، بدلاً منها تعكس هذه البيانات اهتماماً بالتعامل مع الإجهاض فى ضوء الاهتمامات المسيحية والإنسانية.

وارتباطاً بهذا الموضوع فإن التنوع اللاهوتى الذى افصحت عنه هذه البيانات جدير بالملاحظة كذلك، فمثلاً يستمد بيان ١٩٧٠ الصادر من الكنيسة اللوثرية بأمريكا، وبيان ١٩٧٩ الصادر من الميثوديست البريطانيين، وبيان كنيسة المسيح المتحدة لعام ١٩٧١ ارتكزت في مواقفها باللجوء إلى (عقيدة الخليقة) أو عقيدة (النفس البشرية)، ويحتمل أن يكون هذا أيضاً موقف قرار ١٩٧٤ الصادر عن الكنيسة المورافية بالولايات المتحدة الأمريكية -المقاطعة الشمالية- الذى أعيد تأكيده عام ١٩٨٢) بقدر لجوئنا إلى مبدأ (قدسية الحياة) لتستمد سلطان موقفها منه- وفى المقابل تُصرِّح الكريستولوچيا أو حياة وتعاليم المسيح- بموقف بيانين صدرا عام ١٩٧٩ من كنيسة المسيح المتحدة.. ومن الواضح -مرة أخرى- أن الاختلافات اللاهوتية لا تستوجب الخلافات حول موضوع الإجهاض، وتبدو هذه النقطة واضحة فى البيان السياسى الصادر عام ١٩٨٣ عن الكنيسة المشيخية السابقة فى الولايات المتحدة الأمريكية الذى استند فى موقفه المنفتح حول موضوع الإجهاض بالالتجاء إلى الموضوعات العقائدية المستمدة من كل مادة من المواد الثلاث لقانون الإيمان، كما أننا لا نستطيع أن نقول إن اختلافات الكنائس حول الإجهاض مرتبطة بالضرورة باللاهوتيات، فحتى الأسلوب الكاثوليكى المميِّز فى الاحتجاج ضد الإجهاض

المؤسس على (عقيدة الخليقة) منعكس فى بعض البيانات البروتستانتية المنفتحة نحو الإجهاض.. وطالما كان اللاهوت والإنجيل فى مأمن من الخطر عند الاختلاف فيكون من المناسب أن نفكر فيما إذا كان الموضوع -مبدئياً- يتعين أن يكون مؤدياً إلى تقسيم الكنائس من عدمه.

وحقيقة إمكانية اتفاق كل من الكنائس البروتستانتية والكاثوليكية فى اتجاهاتها اللاهوتية للدخول فى مشكلة الإجهاض مع اختلافها فيما بينها فى الاستنتاجات يثير التساؤل حول أسباب اختلافاتها. ويمكن التخلص من هذه المشكلة وحلها بوضوح أكثر بعد دراسة التنوع فى المجتمع البروتستانتى حول موضوع الإجهاض.

تنوع التجاوبات البروتستانتية:

إن الموقف من الإجهاض الذى سبق أن لاحظناه فى البيانات البروتستانتية التى درسناها حتى الآن ليس مثالياً -بأى حال- بالنسبة للمجتمع البروتستانتى فقط فإن معظم البيانات البروتستانتية حول الموضوع أكثر تقيُّداً فى مواقفها المنفتحة تجاه الإجهاض إذ تسمح به فى ظروف محددة فقط تكون عادة عندما تتعرض حياة الأم للخطر، ويُعبِّر عدد منها على أن الإجهاض ليس وسيلة شرعية لتنظيم النسل، ومن البيانات البروتستانتية التى تأخذ موقفاً أكثر انفتاحاً نحو الإجهاض: الميثوديست من ذلك إلى درجة الزعم بأن (الجنين يمكن التعرف عليه -بيولوجياً- باعتباره ينتمى إلى الجنس البشرى) ويزداد التشديد على خطورة الإجهاض فى هذه البيانات بقولها إن الإجهاض هو انتزاع للحياة الإنسانية، وبيانات هذه الكنائس البروتستانتية تسير جنباً إلى جنب مع الكنيسة الكاثوليكية، مقابل المجموعة الأخرى من بيانات الكنائس البروتستانتية، باقتراحها أن الحياة الإنسانية تبدأ فى رحم الأم.

ويمثل موقف الكنائس البروتستانتية التى تقوم بدراستها موقفاً وسطاً بين وجهات نظر الكنيسة الكاثوليكية والبروتستانتية الأكثر تحرراً، وعليه فإننى سوف أحدد وضعها باعتبارها: (الموقف البروتستانتى الوسيط) وهذا الموقف الوسيط مثله مثل

الموقف المتحرر منفتح نحو استخدام الإجهاض فى ظروف يكون فيها انجاب الجنين شراً أعظم من إنهاء الحمل صناعياً. وهذه الكنائس البروتستانتية ما تزال تشترك مع منظور الكنيسة الكاثوليكية الانتقادى ضد الإجهاض -جزئياً- نتيجة لأنه يبدو أنهم يوافقون على أن الجنين غير المولود هو (كائن بشرى حى).

وتتضمن هذه المجموعة من بيانات الكنائس الكثير مما لا يقدم أساساً لاهوتياً منطقياً واضحاً للموقف الذى يتخذونه، وهذا صحيح فى حالة كنائس أيرلندا البروتستانتية المختلفة، وكذلك إعلان ١٩٨٢ الصادر عن الكنيسة الفرنسية بلورين وقرار ١٩٧٢ الصادر من الكنيسة الإنجيلية الألمانية بوتنج بيرج، وبيانين صادرين من الكنيسة اللوثرية باستراليا، وأيضاً قراريّ ١٩٧٣، ١٩٨٢ الصادرين من كنائس المسيح المتحدة فى نيوزيلندا، ويمكن أن يكون الحال كذلك فى قرار ١٩٨٤ الصادر من اجتماع الاتحاد اللوثرى العالمى عام ١٩٨٤ رغم أن القرار -بالتأكيد- يرى الإجهاض كنوع من العنف ويعبِّر عن الاهتمام (بكرامة حياة كل البشر).

ومن المحتمل أيضاً أن تكون بعض البيانات قد استمدت سلطان موقفها الوسيط حول الإجهاض عن طريق اللجوء إلى كل من (عقيدة الخليقة) أى عقيدة إنسانية البشر- وبعض الموضوعات المرتبطة بعقيدة الفداء (فى نفس الوقت) ويبدو هذا المدخل منعكساً فى إعلان صادر عام ١٩٨٠ عن الكنيسة الإنجيلية بألمانيا حيث أنه يستمد سلطان موقفه حول الإجهاض ليس فقط بالاستناد إلى الناموس والحياة باعتبارهما هبات من الله (وهى موضوعات مرتبطة بـ (عقيدة الخليقة) بل أيضاً إلى تعليم المسيح. حقاً إن الإنجيل وحده قد يعمل كمفوض بهذا النوع من المواقف تجاه الإجهاض الذى جاء فى قرار ١٩٨٠ الصادر من الكنيسة الإنجيلية الكندية، وبالمثل فإن الطائفة المعمدانية الجنوبية فى الولايات المتحدة الأمريكية قد أيدت الإجهاض فقط فى الحالات الخاصة جداً باللجوء إلى (طبيعة إنسانية البشر كما خلقهم الله) لكن هذه الحجة جاءت فى سياق بيان ١٩٧٩ الذى يبدو أنه يخضع الخليقة للفداء، بقدر ما ادعى أن الديمقراطيات تتطلب النفوذ المسيحى، وكذلك المؤسسات الاجتماعية السياسية المؤثرة.

ومع ذلك فإن معظم البيانات البروتستانتية التى تتخذ الموقف الوسيط بالنسبة للإجهاض تفعل ذلك عن طريق اللجوء إلى (عقيدة الخليقة) أو (عقيدة النفس البشرية) ومن أشهر هذه البيانات عدد من إعلانات كنيسة النرويج، وقرار ١٩٧١ الصادر من الرابطة القومية للإنجيليين فى الولايات المتحدة الأمريكية، وربما أيضاً: (المبادىء الاجتماعية لكنيسة الميثوديست المتحدة)، وبيان ١٩٧٥ الصادر من كنيسة المينونيت بالولايات المتحدة الأمريكية، وعدة قرارات صدرت من طائفة المعمدانيين الجنوبيين فى الولايات المتحدة الأمريكية منذ عام ١٩٧١، بيان عام ١٩٨٧ الصادر عن الكنيسة الإنجيلية فى ألمانيا الذى يويد إعلان عام ١٩٨٠، وإعلانات ١٩٧٩ و١٩٨٦ الصادرة من الكنيسة الإنجيلية بوتنج برج، وبيان الكنيسة اللوثرية الأمريكية عام ١٩٨٠.

والبيانات الثلاثة الأخيرة وكذلك بيان الميثوديست الأمريكية تقرر بوضوح علاقة متبادلة بين الخليقة والفداء، والحق أنه فى بيانيّ اللوثريين الأمريكيين وكذلك كنيسة أوجسبرج بالألزاس واللورين تظهر فيها الكريستولوجيا وهى تعمل كمبرر يُصرح للمسيحيين بالاهتمام بأولئك الذين يمارسون أو يفكرون فى ممارسة الإجهاض، وعلى أنه فى جميع هذه الحالات لا يبدو أن هناك ما يفوض بإصدار أو المساعدة على إصدار الحكم فيما يتعلق بالإجهاض إلا الموضوعات المتصلة (بعقيدة الخليقة)، وفى هذا الخصوص اختلف بيان الكنيسة اللوثرية الأمريكية عن المجادلات التى جاءت فى بيانها عام ١٩٧٤، حيث تم اتخاذ موقف وسيط مشابه حول الإجهاض عن طريق اللجوء إلى وضع مشتق من البنود الثلاثة لقانون الإيمان.

وتذكّرنا حقيقة بأن هناك لجوءاً إلى (عقيدة الخليقة) لتشريح هذا الموقف الوسط حول الإجهاض، وأن نفس النوع من الحجج اللاهوتية يجيز بالموقفين المتطرفين الآخرين (مع وضد الإجهاض). تذكرنا مرة أخرى أن الخلافات أو الاختلافات اللاهوتية حول طبيعة الإيمان المسيحى لا يبدو أنها نقطة جدل فى إطار الخلافات بين الكنائس حول الإجهاض، وعليه فيحق للمرء أن يتساءل مرة أخرى ما إذا كانت الاختلافات حول الإجهاض يلزم أن تكون مقسمة لوحدة الكنيسة.

وحيث أن الكنائس كثيراً ما تتفق حول مساهمة الإيمان المسيحى فى مسألة الإجهاض ومع ذلك تختلف فيما بينها حول الإجهاض نفسه، فنحتاج مرة أخرى إلى تحديد أسباب اختلافها، ويبدو أن النقطة الحاسمة هى السؤال: "متى تبدأ الحياة البشرية؟".

متى تبدأ الحياة البشرية؟ السؤال اللاهوتى الأخلاقى الحاسم

إن الاختلاف بين البيانات البروتستانتية التى تتخذ الموقف المدعو (الوسط) حول الإجهاض وبين البيانات الأكثر تحرراً فى انفتاحها على الإجهاض هو ببساطة خلاف حول اعتبار أو عدم اعتبار الجنين كائناً بشرياً حياً. على أن تحديد الخلاف الأساسى بين هاتين المجموعتين من البيانات فى مسألة (متى تبدأ الحياة البشرية) هو أكثر من مجرد نقطة منطقية. ووسيلة تمييز البيانات البروتستانتية حول الإجهاض تقدم لنا مفتاحاً لإدراك أن هذه البيانات يمكن أن تختلف فيما يتعلق بمفاهيمها الفلسفية إذا لم تختلف وجهات نظرها إلى أشخاص البشر. وهذه النقطة واضحة بصفة خاصة فى بيانين من أكثر البيانات تحرراً فى موضوع الإجهاض.

وكما سبق أن لاحظنا فإن بيان كنيسة الميثوديست فى انجلترا عام ١٩٧٦، وبيان الكنيسة اللوثرية فى أمريكا عام ١٩٧. كلاهما يؤيد الإجهاض شرعاً ليس فقط فى الحالات التى تكون حياة الأم فيها معرضة للخطر، بل أيضاً إذ كان الوالدان غير قادرين على مواجهة الالتزامات الجديدة التى تصاحب ولادة طفل، كما أن البيانين يتخذان الموقف الذى يقول إن الأمر الحاسم فى الإجهاض هو وضع الجنين الذى لم يولد، الذى لا يُعتبر أنه إنسان مكتمل.

وفى كلتا الحالتين، تم تبرير الطلب الأخير باللجوء إلى وجهة نظر مشابهة إنسانية البشر، وكلاهما يؤيد ما سبق أن حددناه فى فصول سابقة بأنه فهم الكائنات البشرية باعتبار أنها -بالضرورة- مرتبطة بالتفاعلات مع الأشخاص الآخرين ومع بيئاتها وتتأثر بهما... وهذا التأكيد يتضح بصورة كبيرة فى بيان الميثوديست البريطانيين إذ يقررون أن "الإنسان مخلوق للعلاقات" وفى بيان الكنيسة اللوثرية

بأمريكا يقال: "إنه يجب وضع تمييز نوعى بين مطالب (الجنين) وحقوق الشخص المسئول المخلوق على صورة الله والذى يحيا فى علاقات متبادلة معه".

والعلاقة التبادلية بين اعتماد هذه البيانات على الرؤية الترابطية بين البشر وبين موقفهم من الإجهاض هى علاقة بديهية، ولأن طبيعة البشر هى أن يكونوا فى علاقات -أن يؤثروا ويتأثروا بالآخرين- لذا لا يمكن اعتبار الجنين إنساناً كاملاً بالمعنى المعروف، فهو قد يكون فى علاقة مع أمه وربما أثَّر فى أشخاص آخرين، وفى هذه الإمكانية- على أى حال- يعمل الجنين كشىء فى تصور البشر. ولا يعمل فى علاقات كشخص مستقل ينتمى إليك ولا حتى بنوع من الاستقلال والحرية التى يُظهرها الأطفال والمعوقون إعاقة خطيرة فى علاقاتهم مع الآخرين. يستلزم ذلك أن إنهاء الحمل بالإجهاض ليس إنهاءً لحياة إنسان بالمعنى الكامل.

ويتكلم الميثوديست البريطانيون عن "مفهوم الجنين بشرياً" واللوثريون الأمريكيون يتكلمون عن كونه (البداية العضوية للحياة البشرية) وبالتالى يؤكد كلاهما أن الإجهاض أمر خطير، إلا أن كليهما أيضاً يؤكد أن مطالب الجنين -باعتباره شيئاً مختلفاً عن الحياة الإنسانية- يجب ألا ينسخ حقوق الإنسان الذى على صورة الله باعتباره كائناً فى علاقة مع الآخرين.. وهذه "الرؤية الترابطية للبشر" هى التى تعطى فى النهاية تفويضات توصل هذه البيانات إلى موقف الأجنة البشرية وأيضاً إلى الإجهاض.

وهناك حجة بيولوجية، أقل فلسفة استخدمها على الأقل بيان كنسى واحد فى الدفاع عن وجهة النظر الأكثر انفتاحاً حول الإجهاض وهو بيان السياسة الصادر عام ١٩٨٣ من الكنيسة المشيخية المتحدة السابقة فى الولايات المتحدة الأمريكية الذى تجادل فى صالح انفتاح نحو الإجهاض -على الأقل إلى أن تبدأ قابلية الجنين للحياة والنمو- وعليه فإن المشيخيين الأمريكيين كانوا فى أوائل الثمانينات على الأقل يعتبرون الجنين شيئاً آخر غير الكائن البشرى الحى.

وهناك رأى تميز عن "إنسانية البشر" يكمن خلف البيانات البروتستانتية الأكثر

محافظة والبيانات الكاثوليكية حول الإجهاض، وبقدر ما تؤكد هذه البيانات أن الحياة البشرية تبدأ فعلاً فى رحم الأم إلا أنه يبدو أنهم يفترضون مُقدماً -كما يبدو- رأياً أكثر ثباتاً وأقل ترابطاً عن الكائن البشرى. فإذا كانت الحياة البشرية تبدأ فى الرحم فلا يمكن أن تقوم طبيعة الإنسان على فكرة العلاقة- وعلى الأقل ليس بمعنى كونها تتشكل عن طريق علاقة بين (أنا وأنت) بل إن الجنين إنسان بفضل مادته الجسدية والروحية التى خُلقت باتحاد الحيوان المنوى بالبويضة فالجنين ليس كائناً بشرياً بفضل تكوينه عن طريق علاقته مع آخرين يتصل بهم كموضوع مستقل (كما أنه ليس مجرد شىء ببساطة) يُجسِّد بيان كاثوليكى واحد على الأقل، وهو إعلان ١٩٧٣ الصادر من المؤتمر الأسقفى لبلجيكا هذه الافتراضات الفلسفية بكل وضوح وصراحة، كما قدم أساقفة هولندا فى بيانهم عام ١٩٧٤ هذه النقطة بطريقة أكثر حذراً من الجانب الكاثوليكى، فقد لاحظوا ببساطة استحالة تحديد الوقت الذى يمتلك فيه الجنين حياة الفرد البشرى، بحيث يتضمن ذلك أن يُعامل الجنين كحياة إنسانية كاملة، حيث أننا لا نستطيع تحديد حالته "شبه البشرية" بالضبط، وقد تتطلب هذه النقطة دراسة أوفى وجهوداً أكثر لتحقيق التقارب حول موضوع الإجهاض.

على أى حال فإن الاختلاف بين أكثر البيانات عن الإجهاض ثورية وانفتاحاً وبين البيانات الأكثر تحفظاً يبدو أنه يرتبط باختلاف بين الرأى الخاص وفعالية الارتباط بين "النفس البشرية" والرأى الذى يعتبر الإنسان كمادة ثابتة مماثلة لفلسفة علم الإنسان الكلاسيكية، وبتأييد سريان هذه الملحوظة عندما نستعيد تذكر التأثير العظيم الذى للفلسفة الإغريقية على (علم الوجود) وعلم الإنسان الكاثوليكى. ويبدو أن هذا يتأكد أكثر بالأخذ فى الاعتبار بيان ١٩٧٤ الصادر من الكنيسة اللوثرية السابقة فى أمريكا حول الإجهاض الذى يبدو أنه بفضل اتخاذ الموقف البروتستانتى الوسط الذى يعتبر الإجهاض جريمة. لكن عند النقطة التى يبحث عن حجة تثبت ملاءمة الإجهاض فى ظروف معينة يلجأ البيان إلى رأى يتعلق بالعلاقات بين الأشخاص، وبهذا يبدو أنه ليس مجرد السؤال حول متى تبدأ الحياة الإنسانية؟ بل الموضوع الأعمق وهو كيف يمكن وصف أشخاص البشر هو الذى يعطى فى النهاية

سبب الاختلافات بين الكنائس حول ملاءمة الإجهاض.

ولمثل هذا التحليل نتائج عديدة -يمكن أن يُثار سؤال حول ما إذا كانت معلومات علم الاجتماع المعاصرة والمزاج الفكرى الحالى يوحى بسمو الرأى المتعلق بالعلاقات بين البشر بالمقارنة بنموذج الأفراد البشريين كمواد ثابتة، كما أن الاعتماد الذى لاحظناه على وجهة نظر "العلاقة" فى كثير فى من بيانات الكنائس عن الموضوعات الأخرى جدير بالملاحظة، فإن مثل هذه المعلومات لها نتائجها فى تقرير وتحديد أعظم المواقف المسيحية ملاءمة حول الإجهاض. ويبدو فى الحقيقة أن السعى لتحديد أنسب الأساليب لوصف طبيعة البشر هى طريقة مُفيدة لمواصلة المسيحيين الجدل حول الإجهاض.

ويتبع هذه التأملات العواقب الخاصة بوحدة الكنيسة، فإذا كانت الخلافات حول طبيعة البشر، وخاصة الاختلافات حول أنسب المفاهيم الفلسفية للفرد تكمن فى النهاية خلف الاختلافات حول الإجهاض فإنه يبدو -تبعاً لذلك- أن هذه الاختلافات ليست مدعاة لتقسيم الكنيسة، وحيث أن طبيعة الإيمان المسيحى ليست منخرطة فى هذا الجدل القائم حول الإجهاض بل إنه مجرد موضوع فلسفى، فإن هناك تساؤلاً فيما إذا كانت الاختلافات كافية لتقسيم الكنائس.

تأملات ختامية

لقد أوضحت المناقشة السابقة الموضوعات الأساسية الكامنة وراء الخلافات بين أكثر البيانات البروتستانتية تحرراً حول الإجهاض. والمجموعتين الأخيرتين من البيانات الأكثر تحفظاً التى صدرت حول هذا الموضوع، ورغم أننا قد حددنا ما يمكن فى النهاية أن يتعرض للخطر بسبب هذه الخلافات بين الكنيسة البروتستانتية والكنيسة الكاثوليكية، وكذلك جوهر الموضوعات المعرضة للخطر فى الجدل بين البروتستانت أنفسهم إلا أنه مازال من الضرورى التأمل فى ما يمكن أن يميز الموقف البروتستانتى الوسط -فى النهاية- عن موقف الكنيسة الكاثوليكية حول موضوع الإجهاض وليست هناك إجابات سهلة.

لقد لاحظنا سابقاً أن هناك حالات عديدة ينعكس فيها الموقف الوسط فى كلٍ من بيانات الكنيسة البروتستانتية والكنيسة الكاثوليكية، والذى يؤيِّد أساساً نفس أسلوب الجدل اللاهوتى. وعليه يكون فهم طبيعة الإيمان المسيحى عنصراً غير حاسم فى الخلاف بين هذه الكنائس حول موضوع الإجهاض. وربما كانت الاختلافات فلسفية أو تتعلق بعلم الوجود.

ومفتاح هذه الملحوظة مشتق من المواقف البروتستانتية الأكثر تحرراً للكنيسة اللوثرية فى أمريكا حيث جاء فى بيانها الصادر عام ١٩٧٠ والذى تناول موضوع الإجهاض وموضوعات أخرى متعلقة بالنشاط الجنسى فى الأسرة: أن "الناس لهم الحق ألا يكون لهم أطفال دون أن يُتهموا بالأنانية أو خيانة المخطط الإلهى".. وهذا التوكيد يوحى بأن الكنيسة اللوثرية بأمريكا بالإضافة إلى رأيها فى النفس البشرية قد ميزت نفسها عن بيانات الكنيسة الكاثوليكية عن طريق اتجاه تأويلى مختلف لنظام الخليقة (أى الناموس الطبيعى) فبينما كان يقال فى بيانات الكنيسة الكاثوليكية، وبصفة خاصة فى أن النظام الطبيعى قد بُنى بحيث يجب أن يعمل كل زواج على أن يكون مساهماً في التناسل، فإن النشاط الجنسى- فى مفهوم الكنيسة اللوثرية بأمريكا ليس له صلة بالتناسل في نظام الخليقة، وبالاختصار تختلف البيانات اللوثرية فى وجهة نظرها عن نظام الخليقة خاصة فى موضوع النشاط الجنسى فى هذا النظام، والخلاف بين هذه الكنائس حول الإجهاض وتنظيم النسل يرتبط بهذا الاختلاف ولأنه ليس كل اتصال جنسى يجب أن يكون متجاوباً مع تناقل الحياة فكان فى مقدور الكنيسة اللوثرية بأمريكا أن تكون أكثر انفتاحاً -مبدئياً- نحو عملية مثل الإجهاض حتى إذا كانت تحول دون نمو الحياة البشرية عن طريق عملية جنسية مشروعة.

ورغم أن البيانات البروتستانتية التى تتخذ الموقف الوسط نحو الإجهاض لا تواجه (صراحة) مسألة الناموس الطبيعى أو أنظمة الخليقة كما فعل بيان الكنيسة اللوثرية فى أمريكا، بل وأبعد من هذا، فهم لا يصرحون بعلاقات تفصل بين الإنجاب وكل اتصال جنسى، فربما يكون السبب الكامن وراء الاختلاف بين البيانات

البروتستانتية وبيانات الكنيسة الكاثوليكية تتعلق بالطرق المختلفة لتفسير نظام الخليقة، وإذا كان الأمر كذلك تكون هذه إشارة أخرى بأنه لا ينبغى أن يكون هذا بالضرورة مدعاة لتقسيم الكنيسة.

يعتمد علم اللاهوت عادة بكامل ثقله على الفلسفة فى تصوير دعائم كيان الخليقة وهو يعمل على تطوير أنثروبولوجى مسيحى، وعليه فعلى المرء أن يستنتج أن الخلاف الذى يبدو أنه كائن بين الكنيسة الكاثوليكية ومختلف البيانات البروتستانتية فيما يتعلق بنظم الخليقة، يرتبط أساساً بالتأويلات المختلفة أو الأساليب التى يستخدمونها فيها، وهذا يستلزم أيضاً ألا يكون موضوع الإجهاض سبباً يعمل على تمزيق الكاثوليكية والبروتستانتية أكثر من أى خلافات فلسفية أخرى تقسم وحدة الكنيسة، فإذا كانت المجادلات حول الفلسفة لا تحول دون زمالة الكنائس فلا يجب أن تفعل ذلك الخلافات حول الإجهاض.

ولقد أوحت التأملات السابقة بسبب محتمل للخلاف بين بيانات الكنيسة الكاثوليكية والبيانات البروتستانتية مثل بيانات كنيسة النرويج أو الكنيسة الإنجيلية فى ألمانيا أو كنيسة الميثوديست المتحدة فى الولايات المتحدة الأمريكية وأمثالها التى تتخذ الموقف الوسيط نحو الإجهاض، على أن التمييز بين هذه المواقف لا يُطبق ببساطة فى حالة كثير من البيانات الكاثوليكية فقد سبق أن لاحظنا أن أغلبية البيانات الكاثوليكية لا تلجأ إلى مفهوم الناموس الطبيعى فى حد ذاته لكى تستمد سلطان موقفها منه، وعليه فإنها تستلزم وجود علاقة مترابطة بين كل اتصال جنسى وبين التناسل البشرى، ومن ثم فلا يمكن تتبع هذا الموضوع فى الاختلاف بينها وبين البيانات البروتستانتية التى تتخذ الموقف الوسط.

وعليه يظل التساؤل قائماً: على أى أساس يمكن للبيانات البروتستانتية ذات الموقف الوسط، فيما يتعلق بالإجهاض أن تميز نفسها عن الوضع الكاثوليكى الرسمى فى هذا الخصوص؟ إن التشابهات عميقة إذ يعتبر الاثنان أن الجنين يمثّل حياة إنسانية، وفى النهاية قد لا تكون هناك طريقة منطقية لتقليل السبب فى

اختلاف البيانات التى تمثل كلاً من الموقفين.

إن الموقفين المتطرفين فى موضوع الإجهاض منطقيين تماماً، إذ تعتبر الكنيسة الكاثوليكية أن الجنين حياة إنسانية وعليه فإن الإجهاض يكون قضاءً على تلك الحياة وبذلك يرقى إلى درجة الجريمة.

لذلك فإن الإجهاض مُستبعد فى جميع الظروف. على أن البيانات البروتستانتية التحررية (مثل بيانات كنيسة الميثوديست فى انجلترا والكنيسة اللوثرية فى أمريكا لا تُسلِّم بوضع الجنين كحياة إنسانية، وعليه يكون الإجهاض مشروعاً فى بعض الظروف بالذات لأنه ليس جريمة.

إذاً فما هو منطق البيانات البروتستانتية ذات الوضع الوسط؟ إذا كان الجنين حياة إنسانية فكيف يمكن أن يكون الإجهاض مشروعاً تحت أى ظروف؟ لقد أوضح بيان كنيسة النرويج حجة هذا الوضع بطريقة جيدة بالقول إننا يجب أن نكون راغبين فى قبول أقل الشرين، إذا كانت عواقب الولادة قاسية ومهلكة.

لكن لابد من إثارة التساؤلات حول منطق وجهة النظر هذه، فرغم أن البيان الذى أوردناه قبلاً هو استثناء فإن الغالبية العظمى من البيانات التى تُفصح عن هذا الاتجاه حول الإجهاض لم تكن حريصة بما فيه الكفاية إذا لا تقدم تفاصيل أو أسساً منطقية تفصيلية لتبرير أسس التورط فى قتل الجنين والحكم عليها. فهنا يوجد أساس منطقى مخيف لموقف تبرير الجريمة فى بعض الأحيان، فإذا كنا نستطيع قتل طفل لم يولد بعد لكى نحمى حياة امرأة فما الذى يمنعنا من القضاء على حياة أشخاص أو جماعات آخرين يتسببون فى الام لا داعى لها سواء لنا أو للمجتمع؟

ولا شك أن نية أولئك الذين قد يظلون منفتحين على الإجهاض بينما هم يعتبرون الجنين حياة إنسانية كاملة ليست متفقة مع سياسات الإبادة التى تنتهجها الشيوعية الدولية، لكن يظل السؤال قائماً حول ما إذا كان منطق هذه الحجة هو نفس المنطق (إن القياس التمثيلى بين الإجهاض والقتل دفاعاً عن النفس ليس مناسباً، لأن القتل دافعاً عن النفس ليس قتلاً عن سبق الإصرار كما هو الحال فى الإجهاض على أساس

الوضع الوسط البروتستانتى) والأمر محيِّر لأقصى درجة نظراً لحقيقة أن الغالبية العظمى من الكنائس التى تكلمت عن موضوع الإجهاض قد اتخذت هذا الموقف الوسط، وربما كان الأمر يحتاج إلى ضرورة إعادة التفكير فى نتائجه أو على الأقل إلى توضيحه بدقة أكبر، والموضوع الحاسم- فى التحليل النهائى- الذى قد تحتاج الكنائس أن تصارع فيه لحسم الجدل هو موضوع موقف الجنين والسؤال المرتبط به حول خاصية الحياة البشرية، وقد يكون من الضرورى التسليم بأن الموقف الذى يتخذه المرء فى هذه الموضوعات يجب أن يكون هو العامل الحاسم فى ما يجب عمله بخصوص الإجهاض.

لقد أوضح تحليلنا بعض الخلافات المريرة بين الكنائس فيما يتعلق بالإجهاض كما حدد أيضاً بعضاً من بريق الأمل. فلقد لاحظنا أنه طالما أن الاختلافات حول طبيعة الإيمان المسيحى (الخلافات اللاهوتية) ليست بالضرورة مقحمة فى المواقف المتنوعة تجاه الإجهاض فلن يكون هذا الموضوع عرضاً من أعراض الخلافات المقسِّمة للكنائس بين كنائس الروم الكاثوليك والكنائس البروتستانتية. والحق أنه لو أمكن أن تعمل الكنائس معاً فى وفاق مسكونى حول موضوع: كيف يمكن الوصول إلى أحسن تأويل لعقيدة (إنسانية الفرد) فى أيامنا هذه، فإن الفلسفة اللاهوتية يجب أن تتحول إلى ممارسة واقعية فى إطار فلسفة علم اللاهوت ومن خلال اتجاهات عقائدية، فقد تستطيع أن نستعيد بعض الإجماع فيما يتعلق بموقف الجنين ومسألة الإجهاض، وربما أمكن عندئذ إنهاء الاختلاف، ويمتنع إصدار البيانات الاجتماعية، وتبدأ خدمة المتألمين الحقيقية.

الفصل السابع

الهندسة الوراثية

حيث أن الأساليب الفنية للهندسة الوراثية والأسئلة الأخلاقية التى تثيرها هى تطورات حديثة ظهرت فى أواخر القرن العشرين، فإن الشواهد الكتابية وتاريخ التقليد المسيحى ليس لهما كلمة مباشرة يقولانها فى هذه الأمور، بالطبع إن المجتمع المسيحى لا يشعر أنه محروم من إرشاد تقليده. فإن إصرار الشواهد الكتابية فيما يتعلق بحياة البشر والتأكيد على أن الحياة البشرية هى من خلق الله وحده (مز ٣:١ . .) وكذلك الاعتبارات التى سبق أن لاحظناها فى دراستنا حول الإجهاض، تزود الكنائس بنوع مُعين من الإرشاد فى صراعها مع هذه الإمكانيات والأساليب الفنية الطبية الحديثة والمثيرة، ومع ذلك ومع التسليم بندرة الإرشاد الواقعى حول الموضوع الذى يستطيع التقليد المسيحى أن يقدمه، فليس من المستغرب وجود خلاف بين بيانات الكنائس المعاصرة حول هذه السلسلة من التساؤلات، والحق أن بعض هذه الاختلافات نظراً لرهبتها- خاصة بين كنائس بروتستانتية معينة والكنيسة الكاثوليكية- فقد أثيرت تلك التساؤلات حول ما إذا كانت مثل هذه الاختلافات يمكن أن تفوق الزمالة الرسمية بين الكنائس أو على الأقل تكون أعراضاً لخلافات جذرية تفوق هذه الزمالة. وبالتالى فإن هذا الموضوع بالذات يتطلب منا فحصاً دقيقاً.

وعلينا أولاً: قبل الشروع فى دراسة محتويات الهندسة الوراثية الرئيسية المثيرة للمشاكل بالنسبة لوحدة أو تقسيم الكنيسة، أن نوضِّح تعبير (الهندسة الوراثية) وبهذه العبارة أنا أشير إلى الاختلافات الحديثة فى علوم الطب التى تُمكِّن الأطباء والممارسين الآخرين من معالجة أو العمل على خواص وراثية معينة للحياة البشرية أو الحياة عامة قبل الميلاد. ولديّ فى ذهنى ثلاثة أساليب فنية التي تناولتها البيانات الكنسية في بحث جماعي.

١- تشخيص حالة الجنين قبل الولادة والاستشارة قبل الحمل.

٢- أبحاث وفحوص على الجنين البشرى بما فيها علم العقاقير وعلاج الجينات.

٣- الأساليب الفنية للتلقيح الصناعى ويشمل كلاً من التلقيح فى أنابيب الاختبار (عمليات تلقيح تتم خارج رحم الأم عن طريق أساليب فنية صناعية) والإخصاب الصناعى (نقل حيوانات منوية مجمعة سابقاً إلى الجهاز التناسلى للمرأة). وسيتم فى هذا الفصل فحص المواقف التى اتخذتها بيانات الكنائس الحديثة فقط بالنسبة لهذه الأساليب الفنية.

لا تتضح ضآلة كمية الإرشاد المحدد التى يزودنا بها التقليد لمواجهة هذه التحديات فقط فى الخلافات بين عدد من الكنائس، فإن سكوت التقليد عن هذه الأمور قد أثار -ولا عجب- حداً أدنى من (التفاصيل المحددة) فى عدد كبير من بيانات الكنائس التى تعاملت مع هذه الموضوعات- وعليه فإن وثائق كثيرة- مثل بيانات مجلس الكنائس العالمى (انعقاد ڤانكوڤر) وبيان أقدم لانعقاد المجلس فى نيروبى، وإعلان ١٩٨٥ الصادر من كنيسة النرويج، وقرار ١٩٨٣ من كنيسة أيرلندا، وقرار ١٩٨٢ المجلس الكنائس البريطانى، بالإضافة إلى القرارات الصادرة من الكنيسة المورافية في أمريكا المقاطعة الشمالية/إتحاد كنائس المسيح في نيوزيلندا والتي ذكرت التحديات التى تضعها الهندسة الوراثية، ثم توصى بمزيد من الدراسة وتعبِّر عن تحفظات أو تمدح احتمالات هذه الأساليب الفنية. وقد كان قرار ١٩٨٠ الصادر من الاتحاد القومى للإنجيليين فى الولايات المتحدة الأمريكية منتقداً بصفة خاصة بمعنى عام المبكرة (الآراء غير الكتابية عن الهندسة الوراثية) وربما كان من الجدير بالملاحظة أنه فى حالات أى تفويض لاهوتى مُقدّم لهذه الاستنتاجات كانت الإشارة عادة إلى موضوع عقائدى يرتبط بـ (عقيدة الخليقة) والحق أن هذه الملحوظة عن المبررات اللاهوتية تخص معظم بيانات الكنائس حول الهندسة الوراثية بغض النظر عن استنتاجاتها.

ونظراً لخلو عدد من بيانات الكنائس من التفاصيل، فقد يكون المدخل المفيد للتحليل هو تركيز الانتباه على وثيقة محددة تماماً بالتفاصيل فى مقترحاتها

وحجمها اللاهوتية، وهذه قد تكون أساساً للمقارنة مع باقى البيانات التى تعاملت مع موضوع الهندسة الوراثية -لكن دون تفصيل يمكن مقارنته- ومع التسليم بالاهتمامات الحاضرة بخاصية الهندسة الوراثية التى قد تكون مسببِّة للمشاكل بالنسبة للعلاقات بين الكنيسة الكاثوليكية والكنائس البروتستانتية، ونظراً لأن أحدث البيانات (بل البيان الوحيد) الصادر عن التراث الكاثوليكى حول موضوع الهندسة الوراثية والجدير بالمدح لتفاصيله واحتجاجه الدقيق، فإن بؤرة المقارنة التحليلية لبيانات الكنائس ستكون: التعليمات الصادرة عام ١٩٨٧ من (اجتماع الفاتيكان للتعليم الإيمان) المدعوة لجنة باتزينجر- تحت عنوان: "التوصية باحترام الحياة البشرية فى أصلها وحول سمو التناسل" وهذه الوثيقة لا تمتلك نفس السلطان الذى للبيانات الأخرى الصادرة عن التراث الكاثوليكى والتى سبق دراستها، لكن من المناسب اعتبارها استثناء مشروعاً لافتراضاتنا المنهجية بسبب نوعيتها، وكذلك لأنها جذبت الكثير من الانتباه فى الجدل الحالى حول الأخلاقيات الاجتماعية المسكونية.

منظور الفاتيكان الإنتقادى: حوار

لا يقف بيان الفاتيكان عن الهندسة الوراثية منفرداً بل إن الموضوع تناولته عدة بيانات من الكنائس البروتستانتية تمثل مختلف الطوائف (خاصة فى الولايات المتحدة الأمريكية والقارة الأوربية والجزر البريطانية) ومؤتمرات الأساقفة الكاثوليكية القومية فى البرتغال والولايات المتحدة الأمريكية ونيوزيلندا وأيضاً منظمتين مسكونيتين (المجلس القومى للكنائس بالولايات المتحدة الأمريكية بالإضافة إلى بيانات مؤتمرات وانعقادات مجلس الكنائس العالمى) والتوزيع الجغرافى لهذه البيانات موحٍ إذ أنه باستثناء قرار صادر من اتحاد كنائس نيوزيلندا بخصوص نقل وزرع الأعضاء فى عام ١٩٦٩، وبيان الأساقفة الكاثوليك فى نيوزيلندا حول التلقيح بأنابيب الاختبار فإن كل البيانات (فيما عدا بيانات مجلس الكنائس العالمى). صدرت من كنائس تقع فى دول رأسمالية فى نصف الكرة الشمالى، فالتكنولوجيا الوراثية ومشتملاتها الأخلاقية هى برامج غربية خاصة- فى الوقت الحاضر على

الأقل- فحتى الكنائس يبدو أنها عرفت هذه الحدود بمعنى أنها قد صُنفت فى بيان واحد على الأقل وهو بيان كنيسة أيرلندا عام ١٩٨٣، على أنها موضوع تابع لموضوع التسلح النووى للدول العظمى.

ورغم أن هذه البيانات البروتستانتية كثيراً ما تخلو من التفاصيل إلا أنه يمكن ملاحظة نماذج أخرى فى هذه البيانات ودراستها تجميعياً، وعلى العموم فإن هذه الكنائس التى تتحدث عن الموضوع تعارض استخدام أساليب الهندسة الوراثية للسماح بإجهاض جنين مشوه أو مُعاق.. ومع التسليم بموقف كنيسة النرويج والكنيسة الإنجيلية فى ألمانيا الناقد لهذه الممارسات، وقد شاركهما فى هذا الموقف الناقد الكنيسة الإنجيلية اللوثرية الحرة بالنرويج، ومؤتمر مجلس الكنائس العالمى عام ١٩٧٩، وهناك رفض عام لممارسة التجارب على الأجنَّة الآدمية أو على الحياة الإنسانية التى تجرى طوعاً واختياراً، ويقال إنه من المفضل محاولة إجراء التعديلات الوراثية فقط لأغراض علاجية للسعى إلى شفاء الأمراض (وقد أيد واحد على الأقل من هذه التعهدات مؤتمر مجلس الكنائس العالمى عام ١٩٧٩ وانتقاد مجلس الكنائس العالمى فى ڤانكوڤر، وبيان ١٩٨٦ من المجلس القومى للكنائس فى الولايات المتحدة الأمريكية، وبيان ١٩٨٤ من كنيسة السويد، وإلى حد ما وثيقة ١٩٨٥ لكنيسة أيرلندا) كما تؤيد سياسة "القتل الرحيم" بمعنى "القتل السلبى الرحيم" أى عدم استمرار الوسائل الصناعية للإبقاء على حياة (المريض فى حالة الموت) على الأقل الطائفة المعمدانية الجنوبية فى الولايات المتحدة الأمريكية، ومؤتمر مجلس الكنائس العالمى لعام ١٩٧٩.

وفيما يتعلق بالموضوع الأكثر إثارة للخلاف وهو التلقيح الصناعى فإن الإجماع أضعف. ففى موضوع الإخصاب الصناعى هناك رفض عام لهذا الأسلوب عندما لا يكون المشتركان فى العملية زوج وزوجته. وبالتالى فإن الأمومة بالوكالة غير واردة وهذه الأخيرة مرفوضة صراحة إن يكن ذلك دون تقديم أى أساس منطقى لاهوتى- فى بيان لكنيسة أيرلندا عام ١٩٨٧، ومؤتمر ١٩٧٩ لمجلس الكنائس العالمى، وإعلان عام ١٩٨٧ الصادر من الكنيسة الإنجيلية فى ألمانيا، وبيان من الكنيسة اللوثرية

الأمريكية السابقة عام ١٩٨٠، وقد اتخذ بيان اتحاد اجتماعات اسكتلندا مواقف مماثلة ولم يساند التلقيح الصناعى صراحة سوى مؤتمر مجلس الكنائس العالمى عام ١٩٧٩، وبيان الكنيسة المشيخية المتحدة السابقة فى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٨٣، وبيان الكنيسة اللوثرية باستراليا عام ١٩٨٧ وذلك فقط فى حالة إخصاب زوجة من حيوانات زوجها المنوية. وهناك بيان كنسى واحد هو إعلان الكنيسة الإنجيلية فى ألمانيا المشار إليه بعاليه يبدو أنه ينصح فعلاً بعدم إجراء أى شكل من أشكال الإخصاب الصناعى رغم أنه انتقد بشدة- بصفة خاصة- العمليات التى تتضمن متبرعاً من غير طرفيّ العلاقة الزوجية.

ولقد كانت الكنائس البروتستانتية مترددة أكثر فى الإفصاح عن موقف محدد حول الإخصاب عن طريق أنابيب الاختبار، وقد تم تخطيط ما يتعلق بتنظيم العملية فى إعلان كنيسة أيرلندا الصادر عام ١٩٨٥، وقرار اتحاد الاجتماعات فى استكتلندا عام ١٩٨٦- أما البيان السياسى للمجلس القومى للكنائس فى الولايات المتحدة الأمريكية فقد اكتفى بعرض وجهات النظر المتعارضة التى اتخذها المسيحيون حول هذا الموضوع، ومن البيانات المتاحة فى وقت تحرير هذا الكتاب، لم يؤيد هذا الاتجاه سوى قرار الميثاق العام عن الموضوع والصادر من الكنيسة الأسقفية بالولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٨٢، والبيان السياسى الخاص بالكنيسة المشيخية المتحدة السابقة فى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٨٣ (على أن المشيخيين أيدوا العملية فقط فى حالة احتوائها على بويضات وحيوانات منوية مأخوذة من شريكين طرفيّ زواج واحد).

وهناك نموذج أخير من البيانات البروتستانتية- نوقش جماعياً- تجدد ملاحظته، وهذه النقطة تتعلق بالتفويض اللاهوتى المقدَّم للمواقف التى اتُخذت أو عدم وجود تفويض لاهوتى واضح.. ففى قليل من هذه الحالات- مثلاً: قرار ١٩٧٩ للكنيسة الإنجيلية اللوثرية الحرة فى النرويج، وتقرير الاتحاد العالمى للكنائس المُصلحة الصادر عام ١٩٨٩ وقد يكون هناك نوع من التأكيد على المادة الثانية من قانون الإيمان سائداً (أى الكريستولوچيا أو الإنجيل) وتعمل عقيدة الثالوث كمبرر للخلفية العامة

للمواقف التى اتخذها إعلان الكنيسة الإنجيلية فى ألمانيا تجاه الهندسة الوراثية عام ١٩٨٧، وكما سبق أن لاحظنا فى موضوعات منتقاة بعينها، وبصفة خاصة فى المسائل اللاهوتية فإن (عقيدة الخليقة) أو الموضوعات المرتبطة بها تعمل كمبرر أولّى فى معظم هذه البيانات البروتستانتية حول الهندسة الوراثية، وهى أيضاً التفويض الأوّلى فى معظم هذه البيانات البروتستانتية حول الهندسة الوراثية، وهى أيضاً التفويض الأوّلى المستخدم فى معظم المواقف التى اتخذتها بيانات الكنيسة الكاثوليكية الحديثة والتى سندرسها حالاً.

إن غلبة الحجج المستمدة من (عقيدة الخليقة) فى هذه البيانات ربما كان دلالة على حقيقة أن أكبر عدد من البيانات حول الهندسة الوراثية جاء من الكنائس اللوثرية. وعليه فإنه عند هذه النقطة تبدو هذه الكنائس وكأنها تعكس موقفها العقائدى التاريخى. على أنه مما له مغزى أن هذا النوع من الاتجاه اللاهوتى مؤيد ببيانات من كنائس من طوائف أخرى، بما فيها بيان ١٩٨٢ للكنيسة المورافية فى أمريكا -المقاطعة الشمالية- وقرار ١٩٦٩ الخاص بكنيسة المسيح المتحدة فى نيوزيلندا- وربما أيضاً بيان ١٩٨٦ الصادر من اتحاد الاجتماعات فى اسكتلندا، وربما كان الأكثر غرابة هو الاعتماد على مثل هذا المنظور فى الوثائق المسكونية الخاصة بالمجلس القومى للكنائس فى الولايات المتحدة الأمريكية ومجلس الكنائس العالمى. إن اللجوء إلى عقيدة الذات الإنسانية تميل إلى أن تسود كتفويض لعدد من النقاط التى جاءت فى الإعلان الأسبق ذكره والصادر عام ١٩٨٧ الكنيسة الإنجيلية فى ألمانيا فهل يمكن أن تكون الدروس التى علّمتها الحركة المسكونية فيما يتعلق بتقديرها الجديد (لعقيدة الخليقة) للتعامل مع الأسئلة الجديدة التى أثارتها مجادلات (حدود النمو) قد طُبقت على هذا الموضوع الحديث الظهور وهو الهندسة الوراثية؟ أم بالحرى أن تكون موضوعات معينة (فاصلة) قد أعارت نفسها للتعامل الأصلح بمناظير لاهوتية مستمدة من (عقيدة الخليقة) بينما تزود الكريستولوجيا موضوعات أخرى مثل السلام بمداخل لاهوتية أكثر فائدة؟

وتواجد هذه البيانات البروتستانتية فى خلفية المشهد بانفتاحها الحذر عموماً على

الاستخدامات والاحتمالات الجديدة الخاصة بالأساليب الفنية للهندسة الوراثية هى التى اكسبت التعليمات الصادرة عام ١٩٨٧ من (اجتماع الفاتيكان حول العقيدة والإيمان) أهمية خاصة سواء فى تفصيلها وفى تقييمها الأكثر انتقاداً لهذا الأسلوب الفنى الوراثى الجديد إذ أنها تقف فى مواجهة الميول البروتستانتية السابق تلخيصها.

ويشارك البيان الفاتيكانى (الذى يؤيده بيان ١٩٨٣ الصادر من المؤتمر الأسقفى البرتغالى) البيانات البروتستانتية فى عدد من (العموميات) قد خوله إلى المشكلة بلغة (عقيدة الخليقة) والناموس الطبيعى يتمشى مع المنظور اللاهوتى لمعظم البيانات البروتستانتية الذى جسَّد نوعاً من الأساس المنطقى لمواقفها. مع التسليم بأن بيان الفاتيكان الحديث تمشياً مع الافتراضات العاملة فى وثائق بعينها من مستندات المجلس الفاتيكانى الثانى يربط بين الخليقة والفداء تبادلياً، وفى نقطة واحدة يبدو كما لو كان هناك إيحاء بإخضاع الخليقة للفداء (وإن كان ذلك لم يتم تنفيذه) وبالإضافة إلى ذلك فإن وثيقة الفاتيكان تشترك أيضاً مع معظم البيانات البروتستانتية فى الانفتاح نحو استخدام العمليات العلاجية على الأجنة البشرية لكن فى حالة ما إذا كانت مثل هذه التعديلات الوراثية تهدف إلى علاج الجنين.

وهناك تقاربات عامة مشابهة بين الكنيسة الكاثوليكية والكنائس البروتستانتية حول الهندسة الوراثية يمكن تحديدها فى نقاط أخرى: فكلا الجانبين يؤيد التشخيص قبل الولادة كعملية شرعية طالما كانت لا تُنفَّذ بهدف إجهاض جنين مشوَّه أو مُعاق، وهذا الموقف ينسجم تماماً مع الآراء الكاثوليكية حول الإجهاض (كما يتمشى أيضاً مع الموقف الوسط السائد بين البروتستانت، وهذه الملحوظة توحى بالتقارب بين الموقف البروتستانتى الوسط والموقف الكاثوليكى تجاه الإجهاض).

وهناك تقارب واحد أخير يخص الإخصاب الصناعى، فإن الوثيقة الكاثوليكية- تمشياً مع جميع البيانات البروتستانتية التى تتكلم عن الموضوع وتمشياً مع بيانات كاثوليك البرتغال بنيوزيلندا السابقة- ترفض التلقيح الصناعى متى كان المشتركان

فيه ليسا زوجاً وزوجة لبعضهما، وبالتالى تكون الأمومة بالنيابة مرفوضة تماماً وبصراحة.

وإذ نبدأ فى دراسة الأمور الأخرى المتعلقة بوسائل التناسل الصناعية، يصبح منظور الوثيقة الفاتيكانية الأكثر حذراً وانتقاداً واضحاً تمشياً مع مواقفها الأخرى تجاه الأخلاقيات الجنسية. تضع وثيقة الفاتيكان ضوابط على استخدام التلقيح الصناعى أكثر من معظم البيانات البروتستانتية التى تعرضت لهذا الموضوع. ورغم أن الفاتيكان يُعبِّر عن انفتاح يشبه انفتاح الأغلبية البروتستانتية تجاه التلقيح الصناعى الذى يتضمن شركاء زواج واحد إلا أنه يحدد هذا التأكيد بكل صرامة إذ يقول إن استخدام هذه الأساليب الفنية يجب أن يكون مجرد امتداد لجماع جنسى بين الزوجين (ويؤيد بيانات كاثوليك البرتغال ونيوزيلندا هذه الالتزامات بشدة ضمنياً على الأقل، رغم أن بيان ١٩٨١ الأسبق الصادر من أساقفة الولايات المتحدة الأمريكية يبدو أكثر حذراً بل وانتقاداً- اقتباساً من بيان يوحنا بولس الثانى).

وعند هذه النقطة تلجأ وثيقة الفاتيكان إلى مفهوم الناموس الطبيعى، وذلك تحديداً بالانسجام مع تجسيدها للمنشور البابوى العام الذى شرحناه فى الفصل السابق. لقد قرر المنشور البابوى العام الصادر عام ١٩٦٨ أن الصلة غير القابلة للفصم توجد بين المعنيين الخاصين بالاتصال الجنسى بين الزوجين: معناه التوحيدى (يصير الاثنان جسداً واحداً) ومعناه التناسلى كذلك وعلى هذا الأساس كان يجب أن ترفض الكنيسة الكاثوليكية وسائل منع الحمل الصناعية لأنها تفصل بين معنى الوحدة الكامن فى الاتصال الجنسى ومعناه التناسلى، وبنفس الرمز كان يلزم أن تستنتج الوثيقة الفاتيكانية أن "التناسل يُحرم من اكتماله الصحيح عندما لا يكون مرغوباً فيه كثمرة للاتصال الجنسى بين الزوجين" وعلى هذه الأسس يجب ألا يُعمل التلقيح الصناعى (حتى الذى يتم بين شريكيّ زواج واحد) كبديل للاتصال الجنسى بين الزوجين فالطريقة العادية للحصول على السائل المنوى عن طريق الاستنماء غير مسموح بها، والصرامة الضرورية حول استخدام التلقيح الصناعى بواسطة الكنيسة الكاثوليكية، بالمقارنة بالموقف الأكثر انفتاحاً للبيانات البروتستانتية حول الموضوع

تمتد حتى إلى غرفة النوم، والوسائل المستخدمة للحصول على السائل المنوى. وكما هو مرسوم فى الوثيقة الفاتيكانية فإن طبيعة (الناموس الطبيعى) تتضمن قيدين إضافيين: (ليسا واردين كنموذج فى البيانات البروتستانتية) تفرضهما الوثيقة الفاتيكانية على التكنولوجيا الوراثية. فباستبعاد التناسل غير المرتبط بالاتصال الجنسى يجب رفض كل أنواع الإخصاب عن طريق أنابيب الاختبار التي تتطلب عادة العديد من عمليات الإخصاب والاتلاف للأجنة البشرية (حيث أنه لا يتم نقل كل الأجنّة المخصَّبة إلى الجهاز التناسلى للمرأة) فيجب رفض الإخصاب عن طريق أنابيب الاختبار باعتباره جريمة قتل حياة بشرية.

لقد افترضت البيانات البروتستانتية السابق فحصها تقييماً دقيقاً جداً ومتردداً لعملية التلقيح عن طريق أنابيب الاختبار، على أنه باستثناء محتمل لإعلان ١٩٨٧ الصادر من الكنيسة الإنجيلية فى ألمانيا فإنها لم تذهب إلى المدى المتطرف الذى ذهبت إليه الكنيسة الكاثوليكية فى رفضها له، وكذلك لم يستبعد بيان ١٩٨٤ الصادر من مؤتمر الأساقفة الكاثوليك فى نيوزيلندا (ربما لأنه أعد قبل التعليمات الفاتيكانية بثلاث سنوات) مبدأ التلقيح عن طريق أنابيب الاختبار طالما تضمنت العملية فقط شريكين فى زواج واحد ولم تتسبب فى تفريق الوحدة الجنسية لهما.

والقيد الثانى الذى فرضته الكنيسة الكاثوليكية على التكنولوجيا الوراثية مرتبط بالقيد السابق إذ يقترن رفض التلقيح عن طريق أنابيب الاختبار بالإصرار على أن الحياة البشرية تبدأ بالحمل يتطلب ضرورة وضع قيود صارمة على الأبحاث الوراثية، ولأن الجنين هو حياة إنسانية، تمضى الوثيقة الفاتيكانية فى شجب إهلاك الأجنَّة التى يتم الحصول عليها عن طريق أنابيب الاختبار بفرض الأبحاث فقط.

وكما يمكن أن يتوقع المرء. فقد ظهرت هذه النقطة منذ عام ١٩٨٤ فى بيان مؤتمر الأساقفة الكاثوليك فى نيوزيلندا -كما أن البيانات البروتستانتية كلها- من جانبها كانت مترددة حول استخدام الأجنّة البشرية فى التجارب، وقد يرفضها أغلبها ضمنياً بقدر إصرارهم على أن التجارب على الكائن البشرى يجب أن تتم فقط بموجب إقرار

طوعى من الشخص نفسه، على أنه يبدو أنه لم يعزز أى شىء قريب من الرفض الكاثوليكى القاطع للتجارب على الأجنّة البشرية سوى بيان كنيسة السويد عام ١٩٨٤، وبيان كنائس ويلز عام ١٩٨٩، وبيان الكنيسة اللوثرية الاسترالية عام ١٩٨٧ الفقرة (جـ) وهناك حد حرج لموقف الكنيسة الكاثوليكية تجاه الهندسة الوراثية، إن لم يكن فيما يتعلق بموضوع الأبحاث الوراثية فعلى الأقل فيما يتعلق بالتلقيح الصناعى، الأمر الذى لا يشاركها فيه أى بيان بروتستانتى تعامل مع هذه الموضوعات، إلا -ربما- الإعلان السابق ذكره الصادر من الكنيسة الإنجيلية فى ألمانيا.

تقييم لاهوتى ومسكونى:

ما هو تعليل المنظور العام للكنيسة الكاثوليكية الأكثر انتقاداً تجاه الهندسة الوراثية كما يمثله التفويض الفاتيكانى؟ هل هذا المنظور النقدى أحد أعراض اختلاف أساسى بين الكنيسة الكاثوليكية والكنائس البروتستانتية يؤدى إلى انقسام الكنيسة؟ فرغم ظهور تحفظ بروتستانتى تجاه الهندسة الواثية فى بعض الدوائر فإن هناك الآن شكوكاً فى جو الدوائر المسكونية تقول إن الجواب هو (نعم). فإن المرء يسمع من يزعم أن وجهة نظر الفلسفة اليونانية عن الذات الإنسانية التى استخدمت فى الوثيقة الفاتيكانية هى المتهمة.

إن الاعتبارات اللاهوتية على مستوى ما، لا تقسِّم الكنائس حقاً فيما يتعلق بالمواقف الواضحة التى تأخذها بخصوص الهندسة الوراثية، وسبق أن لاحظنا الدور الذى تلعبه (عقيدة الخليقة) أو عقيدة الذات الإنسانية فى تفوض مواقف معظم البيانات البروتستانتية فضلاً عن تعليمات الكنيسة الكاثوليكية الأكثر إحراجاً، وطالما كانت المجموعتان تشتركان فى منظور لاهوتى عام، فقد يبدو أن اختلافاتهما فى تقدير الهندسة الوراثية أو شرعية أساليبها الفنية ليست مرتبطة بمفاهيم مختلفة عن طبيعة الإيمان المسيحى، ومن ثم فهى غير مقسمة لوحدة الكنائس بالضرورة.

إن الرأى القائل إن الاختلافات بين الكنيسة الكاثوليكية ومعظم الكنائس

البروتستانتية هى نتيجة لاعتماد الكنيسة الكاثوليكية على (علم الانثروبولوجيا) تمتد جذوره إلى الفلسفة اليونانية يتطلب التخمين، فحقيقى بمعنى ما أن تقليد الكنيسة الكاثوليكية يعتمد على (علم الإنسان) Anthropology كما هو واضح فى الفصل السابق بقدر ما يفترض موقفها من الإجهاض -مسبقاً- فكرة "التقوى البشرية" كمادة جامدة، وهذا المفهوم متضمن فى عدة مناسبات فى التعلميات الخاصة بالهندسة الوراثية.

على أنه كما سبق أن لاحظنا أن نفس الوضع ينطبق على الكنائس البروتستانتية التى تتخذ ما يُسمى بالموقف الوسط حول الإجهاض فهى تميل كذلك إلى تأييد هذه (المادة الجامدة) أو وجهة النظر اليونانية عن الذات البشرية ومثل هذه الأنثروبولوجيا تعمل بصراحة فى عدد من البيانات البروتستانتية الخاصة بالهندسة الوراثية والتى ترفض استخدام المشورة الوراثية للسماح بإجهاض جنين مشوه، ويبدو أن بيانات كنيسة النرويج أعوام ١٩٧١ و١٩٨٢ وبيان كنيسة السويد عام ١٩٨٤ وبيان الكنيسة اللوثرية باستراليا عام ١٩٨٧ وإعلان ١٩٨٧ الصادر من الكنيسة الإنجيلية فى ألمانيا وربما تقرير مؤتمر مجلس الكنائس العالمى عام ١٩٧٩ تؤيد بصراحة وجهة النظر هذه عن النفوس البشرية باعتبارها (مادة جامدة).

وواضح أن موقف الكنيسة الكاثوليكية الأكثر تحفظاً لا يمكن حصره فى اعتمادها على الفلسفة اليونانية الخاصة بتجسيد نظرتها إلى "النفس البشرية" فهناك بيانات بروتستانتية أخرى لا تلتقى تماماً مع منظور الكنيسة الكاثوليكية حول الهندسة الوراثية إلا أنها تستخدم رأياً مشابهاً عن الكائنات البشرية.

وفضلاً عن ذلك لا يمكن أن يقال بوضوح إن الوثيقة الفاتيكانية الحديثة تفضِّل الأنثروبولوجيا ذات الفلسفة اليونانية، ففى نقطة معينة تتحدث الوثيقة عن شخص الإنسان (كوحدة موحّدة) أو (كوحدة مادية) من روح وجسد ومثل هذه اللغة تحمل تشابهاً بالرأى القائل "بفكرة العلاقة" بين أفراد البشر الذى سبق وصفه فى الفصول السابقة أكثر من الأنثروبولوجيا المدينة للفلسفة اليونانية الكلاسيكية بالكامل.

إذاً ففى التحليل النهائى يبدو أن ما يُفرِّق بين موقف الكنيسة الكاثوليكية حول الهندسة الوراثية وبين الالتزامات السائدة فى الإجماع البروتستانتى فيما يتعلق بهذه التكنولوجيا الجديدة هو بالضبط نفس مجموعة الموضوعات التى سبق ملاحظتها فى الفصل السابق، والخاصة بالعلاقة بين الكنيسة الكاثوليكية والموقف الوسط للكنائس البروتستانتية حول الإجهاض.. ومرة أخرى تنتهى حدة الاختلافات إلى أن يصبح موضوع فلسفة أو موضوعاً يتعلق بعلم الوجود وبالتحديد إلى تساؤل حول كيفية تمويل النظام الطبيعى إلى موضوع يمكن إدراكه وتصوره، وعليه فإنه (كما فى حالة بياناتها المتعلقة بالإجهاض) أصرت الكنيسة الكاثوليكية على تفسير النظام الطبيعى بطريقة تجعل عملية الزواج مرتبطة ارتباطاً تبادلياً وثيقاً بالتناسل (أو بالانفتاح نحو التناسل) وقد استلزمت هذه الصلة التبادلية الوثيقة بين الاتصال الجنسى والتناسل -بالتحديد- التعديل الصارم لجميع أساليب الإنجاب الصناعى تقريباً.. وفى المقابل فإن البيانات البروتستانتية التى لم تفرض مثل هذه القيود على الهندسة الوراثية لم تفرض هذا النوع من المفهوم الكاثوليكى للنظام الطبيعى، والفرق بين أحدث تقليد للكنيسة الكاثوليكية وبين إجماع الكثير من البيانات البروتستانتية فيما يتعلق بالهندسة الوراثية (وبصفة خاصة الإخصاب الصناعى يبدو فى النهاية أنه لا يزيد عن كونه اختلافاً حول كيفية وضع مفهوم الناموس الطبيعى أو أنظمة الخليقة.

وهناك توحيد مشابه بين الخلافات الفلسفية أو النفسية حول كيفية تفسير أنظمة الطبيعة أو الطبيعة البشرية يعلِّل الجدل الداخلى بين البروتستانت. وبين المفهوم الانتقادى للكنيسة الإنجيلية فى ألمانيا وتلك الكنائس البروتستانتية الأكثر انفتاحاً للإخصاب الصناعى. فيبدو أن الاتحاد البروتستانتى الألمانى يؤسِّس نقده للتلقيح الصناعى كلية على رؤيته لنظام الأسرة باعتباره يتطلب أن يقوم الذين أنجبوا الأطفال بتربيتهم، بحيث أن أى انحراف عن هذا النظام يمكن أن يسبب أثاراً جسدية نفسية ملموسة. ومثل هذه الاختلافات تتعلق بالفلسفة أكثر مما تتعلق باللاهوتيات كما فى حالة البيانات الخاصة بالإجهاض.

إن اختلافاً حول طبيعة الإيمان لا يمكن أن يتسبب فى اختلاف واضح بين التقليد الكاثوليكى والكنيسة الأسقفية فى الولايات المتحدة الأمريكية فيما يتعلق بمشروعية الإخصاب عن طريق أنابيب الاختيار، فإن الأسقفيين لا يقدمون أى أساس منطقى لاهوتى لموقفهم المفضّل حول الموضوع، وبالمثل فإن الاختلافات اللاهوتية لا يمكن أن تكمن فى أعماق نفس الاختلافات بين الكنيسة الكاثوليكية والكنيسة المشيخية السابقة فى الولايات المتحدة الأمريكية، طالما أن الاثنين يلجآن إلى (عقيدة الخليقة) بطريقة أو بأخرى لكى تحصلا على تفويض لمواقفهما الخاصة. وعلى هذا، وفى ضوء حقيقة أن هناك بياناً بروتستانتياً واحداً على الأقل وهو إعلان عام ١٩٨٧ الصادر من الكنيسة الإنجيلية فى ألمانيا يتخذ وجهة أكثر انتقاداً حتى من موقف البيان الفاتيكانى عن الإخصاب الصناعى الذى سبق أن حللناه، وكما أن الاثنين اتخذوا موقفاً أكثر تحفظاً حول الإخصاب عن طريق أنابيب الاختبار من موقف بيان مؤتمر الأساقفة الكاثوليك فى نيوزيلندا.

أليس من العدل إذاً أن نستنتج أن الجدل بين الكنيسة الكاثوليكية والكنائس البروتستانتية حول الهندسة الوراثية ليس موضوعاً يدعو لتقسيم الكنيسة؟ إنه ليس أمراً يدعو إلى تمزيق وحدة الكنيسة أكثر مما تستحق أى خلافات فلسفية أخرى أن تقسِّم الكنائس.

الفصل الثامن

العدالة الاجتماعية

إن الاهتمام بالعدالة –العدالة الاجتماعية بالذات– موضوع ذو جذور عميقة فى الشواهد الكتابية، وهو أكثر شهرة إن لم يكن أكثر اختصاراً فى أدب أنبياء العهد القديم (عا ٥:٢١-٢٤، ميخا ٦:٨، إش ١:١٠-١٧، ٢٨:١٧، خر ٢٢:٢١-٢٣) وإذا سلّمنا بعقلية الشعب العبرانى القبلية الاشتراكية فى عهد ما قبل المسيحية يكون من المنطقى أن نستنتج أن إشارات العهد القديم عن العدالة على الأقل تخص المجتمع كله وهى بذلك تشير إلى العدالة الاجتماعية.

وبالنظر إلى إجماع الشواهد الكتابية الخاصة بالعلاقة الوثيقة بين العدالة الاجتماعية والإيمان «بيهوه» فليس بمستغرب على الإطلاق أن نجد إجماعاً مشابهاً بين بيانات الكنائس الحديثة حول موضوع العدالة الاجتماعية، وهذا الإجماع يتصل أيضاً بحقيقة أن الفكر المسكونى منذ بدايته فى منتصف العشرينات من القرن الحالى، قد جعل العدالة الاجتماعية إحدى أولوياته الأساسية وخلال السنوات الخمس والعشرين الأخيرة أو نحوها يؤكد كل بيان صدر من الكنائس حول هذا الموضوع على واجب المسيحيين بأن يهتموا بالعدالة الاجتماعية والعمل على تطبيقها.

هناك اختلافات قائمة فى وسط هذا الإجماع المسكونى الكبير، وكما فى كل الموضوعات التى سبق أن درسناها فى الفصول السابقة تختلف الكنائس لاهوتياً فيما يتعلق باستخدام أنواع مختلفة من الحجج للوصول إلى نفس الاستنتاجات الخاصة بالأخلاقيات، وهذا التنوع العظيم هو من عمل التعاليم الدينية المختلفة الممثلة فى البيانات. ورغم أن هناك استثناءات واضحة بصفة خاصة فى عددين من بيانات الكنيسة الكاثوليكية التى تستمد سلطان دعوتها للعدالة الاجتماعية عن طريق اللجوء إلى الكريستولوجيا أو الإنجيل فإن هناك ترابطاً كبيراً بين المواقف التاريخية للكنائس، فمثلاً تؤيد بعض بيانات الكنائس الكاثوليكية والعدد الأكبر من البيانات اللوثرية تقاليدها التاريخية للحجج الأخلاقية المرتبطة (بعقيدة الخلق).

والدلالة المسكونية للنقطة السابقة سبق ملاحظتها، وسوف نشرح بالتفصيل فى هذا الفصل مرة أخرى، وهناك مجالان إضافيان للخلاف بين الكنائس يتطلبان الدراسة أحدهما يتعلق بالسؤال (ما هى العدالة الاجتماعية) وما هى الشئون المحددة التى تقع تحت هذا المفهوم العام؟ والآخر سؤال أكثر إثارة للمشاكل ويتعلق بمفاهيم العدالة الاجتماعية فهل يمكن أن يكون مسموحاً للمسيحيين أن يلجأوا إلى الوسائل العنيفة لإقرار العدل فى مجتمع معروف اليوم أنه غير عادل؟ ونحن نبدأ بالسؤال الأول.

ما هى العدالة الاجتماعية؟

يعرِّف (قاموس وبستر العالمى الجديد) العدالة بأنها (استخدام السلطان والنفوذ لدعم ما هو صائب وعادل)، أو كل ما هو "مشروع" و "منصف" و "هام" كما يقول آخرون وفكرة أن العدالة تستلزم أكثر من مجرد (ما يسمح به قانون الدولة) بل تتعلق أيضاً بما تعطيه بعض السلطات الأعلى (ما هو صائب، ومشروع ومنصف.. إلخ) يبدو أنها تستلزم أن يكون لمفهوم العدالة الاجتماعية متسعاً عريضاً يختص بسلسلة كاملة من الشئون الاجتماعية والأخلاقية، وإذ أعطينا هذه الاعتبارات المعجمية (الكثيرة المعانى) فليس بمستغرب أن نلاحظ أن البيانات الكنسية الحديثة تتضمن سلسلة طويلة من البنود تحت عنوان (العدالة الاجتماعية).

وأحد الموضوعات المفضلة التى تلقى إجماعاً مسكونياً عريضاً هو أن العدالة الاجتماعية تتضمن (السلام) وتؤكد هذا الأمر كنائس من مختلف البيئات والطوائف ذات الخلفيات المتنوعة مثل الاتحاد اللوثرى العالمى (فى قرارته أعوام ١٩٧٠ و١٩٨٤)، والكنيسة المورافية فى نيكاراجوا (فى بيان ١٩٨٦)، ومؤتمر أساقفة أمريكا اللاتينية "الكاثوليكى" (فى مؤتمرهم فى ميدلين)، والمنشور البابوى العام الصادر عام ١٩٦٧ بعنوان تقدم الشعوب Popularum Progressio وسنودس الكنيستين الميثوديستية والوالدنسية) (والكنيسة الكاثوليكية اللويزيتانية الأسقفية الإنجيلية) فى بيانها عام ١٩٨٦ والكنيسة الكندية المستمدة (فى قرارها عن "البحث عن

السلام" الصادر عام ١٩٨٢- فضلاً عن مجلس الكنائس العالمى فى انعقاداته فى: ڤانكوڤر، نيروبى، نيودلهى وأمستردام).

وهناك موضوع آخر متكرر وهو أن العدالة الاجتماعية تشمل (المساواة بين الأجناس) ويظهر هذا التأكيد فى بيانات مختلفة ومتنوعة مثل: بيان المؤتمر الأسيوى المسيحى عام ١٩٧٣، وبيان عام ١٩٧٧ الصادر من الأساقفة الكاثوليك فى جنوب أفريقيا، وبين كنيسة الميثوديست فى انجلترا عام ١٩٧٨، وبيانات كنيسة المسيح المتحدة بالولايات المتحدة الأمريكية عاميّ ١٩٨١ و١٩٧٣، وبيانات الكنيسة المورافية فى أمريكا -المقاطعة الجنوبية- فى أعوام ١٩٦٣ و١٩٦٨ و١٩٦٩ و١٩٨١، وإعلان عام ١٩٨٠ الصادر من الكنيسة الإنجيلية المتحدة بألمانيا، وبيان ١٩٨٠ الصادر من السنودس المسكونى المصلح، وبيان عام ١٩٧٠ الصادر من الاتحاد العالمى للكنائس المصلَحة، وبيان مجلس الكنائس العالمى- (انعقاد أوبسالا) بعنوان (نحو عدالة وسلام فى الشئون الدولية).

وهناك موضوع ثالث مميز وهو الارتباط المتبادل بين العدالة الاجتماعية والتنمية الاقتصادية أو العدالة الاقتصادية، وهذا الالتزام يظهر فى بيانات كنائس عديدة مختلفة مثل: الاتحاد اللوثرى العالمى (فى بيانين صادرين عن اجتماعه عام ١٩٨٤)، والاتحاد العالمى للكنائس المُصلحة (فى بيان ١٩٨٢ الذى يستمد سلطان موقفه باللجوء إلى "عقيدة الخلق"، وكنيسة كوريا المشيخية (فى بيان عام ١٩٨٤)، وكنيسة الميثوديست فى ماليزيا "ومبادئها الاجتماعية"، ومؤتمر كنائس كل أفريقيا وفى بيانى عام ١٩٧٤، ١٩٨١)، مؤتمر أساقفة أمريكا اللاتينية (فى مؤتمر "المادلين" عام ١٩٦٨)، الهيئة الكهنوتية للروم الكاثوليك فى بيانين حديثين عن اللاهوت المتحرر والمنشور العام بعنوان ثورة البلدان Sollicitudo Rie Sociali الصادر عام ١٩٨٧، وفى المنشور العام بعنوان Otogesima Adveniens عام ١٩٧١ والمجلس الفاتيكانى الثانى بعنوان الفرح والرجاء Gaudium etspes الكنيسة الإنجيلية بجهورية ألمانيا الاتحادية فى قرار صدر عام ١٩٨٠، ومجلس الكنائس العالمى (فى بيانات انعقاداته فى امستردام- ايڤانستون ونيودلهى)ولا شك أن التأثير العميق للاهوت التحرر فى

الحقب الحديثة على الحركة المسكونية منعكس فى هذا الميل المتزايد للربط بين العدالة الاجتماعية وبين تخفيف حدة الفقر.

وبند آخر يمثل بنداً فرعياً تحت عنوان- العدالة الاجتماعية- وهو وثيق الصلة بالبؤرة الحديثة لنشاط مجلس الكنائس العالمى حول العلاقة المتبادلة بين "العدالة، السلام، وكمال الخليقة" ففى عدد قليل من البيانات الكنسية التى صدرت حتى قبل أن يحول المجلس انتباهه إلى هذه المجموعة من الموضوعات يمكن للمرء أن يميز العلاقة المتبادلة بين العدالة الاجتماعية وشئون البيئة أو إمكانية المحافظة على البيئة وتشمل هذه البيانات: وثيقتيّ عاميّ ١٩٧٢ و ١٩٨٠. الصادرين من الكنيسة اللوثرية فى أمريكا- وبيانات كنيسة المسيح المتحدة فى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٧٩ وبيان عام ١٩٨٢ الصادر من الاتحاد العالمى للكنائس المُصلحة، وبيان عام ١٩٨٢ من الكنيسة الإنجليكانية الكندية، وبيان ١٩٨٢ الصادر من الكنيسة الإنجيلية للطائفة اللوثرية فى البرازيل، وبيان ١٩٧٩ الصادر من المجلس القومى للكنائس فى الولايات المتحدة الأمريكية.

وبالإضافة إلى الشئون السابقة التى تربط الكنائس بينها وبين العدالة الاجتماعية بطريقة أكثر تميزاً- ربطت بيانات معينة بين العدالة الاجتماعية وشئون أخرى أغرب أو أكثر محدودية وتشمل أمثلة هذه الشئون :

١- العناية الطبيعة (التى جاء ذكرها فى بيان ١٩٧٨ الصادر من الكنيسة اللوثرية فى أمريكا ومؤتمر مجلس الكنائس العالمى عام ١٩٧٩)

٢- الانفجار السكانى (فى بيان الكنيسة المشيخية فى تايوان عام ١٩٧٥).

٣- حرية الزوجين فى اتخاذ القرارات الخاصة بعدد الأطفال الذين ينجبوهما- دون إجبار من جانب السلطات الحكومية (كما فى بيان المؤتمر الأسقفى البرتغالى عام ١٩٨٣).

٤- ملكية الأرض (فى وثيقة مؤتمر باراجواى للأساقفة الكاثوليك عام ١٩٨٣

ووثيقة المؤتمر الأسقفى الكاثوليكى للمحيط الهادى عام ١٩٨٦ والعديد من قرارات الكنيسة الموحدة فى استراليا).

٥- التصرف السليم فى التخلص من النفايات السامة والخطيرة (فى إعلان عام ١٩٨٥ عن الموضوع صادر عن الكنيسة المتحدة فى الولايات المتحدة الأمريكية.

٦- بناء الأمة: (فى بيان ١٩٨١ لمؤتمر كنائس "كل أفريقيا".

٧- تشريع يحظر الإجهاض (فى إعلان ١٩٧٣ الصادر من المؤتمر الأسقفى البلجيكى ووثيقة مؤتمر الأساقفة الأسبان عام ١٩٨٥).

٨- الكرازة (فى بيان اجتماع مجلس الكنائس العالمى فى نيودلهى تحت عنوان "الشهادة" وفى البيان السياسى حول الكرازة الصادر عام ١٩٧٦ من المجلس القومى للكنائس بالولايات المتحدة الأمريكية.

ومن ضمن فئة الشئون الغريبة والمحدودة التى ترتبط بالعدالة الاجتماعية، يمكن أن يكون هناك إشارة واحدة إلى العدالة الاجتماعية والمجتمع الذى ليس فيه طبقات فى (رسائل السنودسات المقدمة إلى الحكومة السوفيتية). الصادر من الكنيسة الأرثوذكسية الروسية عام ١٩٧٧.

وهذه الأمثلة تؤكد بكل وضوح استخدام الكنائس (للعدالة الاجتماعية) بمعنى واسع وعام، وهذا الاستخدام يزودنا ببصيرة مثيرة فى تيار ممارسات الكنائس والحركة المسكونية للأخلاقيات المسيحية، وهذه المنظمات الكنسية تميل إلى رؤية ترابط بين مجموعة كبيرة من مختلف الموضوعات والمشاكل الاجتماعية المعاصرة التى يعكس كل منها مدى تأثير انشغال الحركة المسكونية بالأسباب الجذرية فى تعاملها مع الأمراض الاجتماعية على جميع الكنائس.

وبفحص ميل الكنائس إلى الجمع بين عدد من الموضوعات تحت عنوان (العدالة الاجتماعية) يمكننا أن نكتسب بصيرة مسكونية أخرى تُمثِّل تحدياً للحكمة التقليدية والخاصة بضرورة تأثير بيئة الكنيسة على وجهة نظرها اللاهوتية والأخلاقية.

والكنائس المقتبسة عالياً (ربما باستثناء تلك التى عبّرت عن الأمور الغريبة) تنحدر كلها من بيئات اجتماعية واسعة الاختلاف إلا أنها مع ذلك تميل إلى أن تقول كلاماً متشابهاً حول ما تستلزمه العدالة الاجتماعية. وكما لاحظنا فى بيانات الكنائس المخصصة لموضوعات أخرى، فإن الاختلافات فى البيئات الحضارية لا تستلزم بالضرورة أخلاقيات مختلفة.

وبنفس الطريقة، فإن المناقشات السابقة بخصوص الموضوعات التى تربط الكنائس بينها وبين العدالة الاجتماعية تقدم أمثلة أخرى توضح أن الاختلافات فى المنظور اللاهوتى لا يستلزمها بالضرورة عمل اللاهوت فى البيئات الحضارية المختلفة. فمثلاً: كل من أساقفة موزمبيق الكاثوليك (فى بيانات أُعدت عاميّ ١٩٧٩ و١٩٨٣) وكنيسة المسيح المتحدة فى الولايات المتحدة الأمريكية (فى بيان ١٩٧٧ حول الإذاعات الاستغلالية) تربط بين العدالة الاجتماعية والسلام. وقد لجأ كل منهما إلى نفس الأمور على أساس الموضوعات المرتبطة (بعقيدة الخليقة).

وهذه الدراسات اللاهوتية تشير إلى بصيرة ختامية كشفت بواسطة اعتبارات ميول الكنائس إلى الربط بين مجموعة مختلفة من الموضوعات المعاصرة تحت عنوان (العدالة الاجتماعية) وحول كلٍ من الموضوعات التى لاحظنا أنها مرتبطة على نحو مميز مع العدالة الاجتماعية (السلام، المساواة بين الأجناس، التنمية الاقتصادية، علم البيئة) يمكن للمرء أن يتعرف على بيانين كنسيين على الأقل، يدافعان عن مواقف لاهوتية مختلفة لكنهما مع ذلك يتفقان فى استنتاج أن أحد هذه الموضوعات هو بُعد مناسب للعدالة الاجتماعية وفى هذه الحالات يكون هذا دليلاً آخر على أن الخلافات اللاهوتية لا تكشف عن نفسها -بالضروة- فى خلافات حول الأخلاق- فالآراء اللاهوتية حول موضوع (العدالة الاجتماعية) لا تقسِّم الكنائس.

الجدل حول العنف:

العنصر الذى يحتمل أن يكون مقسماً للكنيسة من عناصر العدالة الاجتماعية يظهر فى الجدل الحالى حول شرعية استخدام العنف للتوصل إلى العدالة الاجتماعية

فى مواجهة الظلم القاسى. وهذه الدراسة تدفعنا بقوة إلى الدخول فى جدل حول لاهوت التحرر وتأثيره على الأخلاقيات الاجتماعية المسيحية.

إن الجدل حول شرعية استخدام العنف لتحقيق أهداف اجتماعية هو فى بعض النقاط- جدل كاثوليكى من حيث المبدأ. فلم يتبنَ هذه المشكلة سوى اثنان وثلاثون بياناً غير كاثوليكى. والمشكلة بالنسبة للكنيسة الكاثوليكية هى أساساً أن جزءاً من مجتمعها مفتوح تجاه استخدام العنف حتى بينما تشجب الكنيسة العنف رسمياً.. وقد عبَّرت بعض المؤتمرات القومية للأساقفة فى نصف الكرة الجنوبى عن انفتاح لاستخدام (العنف المضاد) لصالح المقاومة والثورة. وتعبِّر رسالة شفوية صدرت عام ١٩٨٦ عن مؤتمر أساقفة جنوب أفريقيا الكاثوليك ورسالة رعوية من أساقفة نيكاراجوا عام ١٩٧٩ (التى ناقضت انتقاد المؤتمر السابق لاستخدام العنف)- وكذلك الوثيقة المعنوية بالسلام الصادرة عام ١٩٦٨ عن مؤتمر (مادلين) للأساقفة الكاثوليك الأمريكيين. عن بعض الانفتاح نحو استخدام العنف -أو على الأقل تجنب الشجب التام لاستخدامه (يرفض أساقفة أمريكا اللاتينية استخدام العنف فعلاً فى نقطة واحدة، إلا أنهم يقررون أيضاً أن "العصيان الثورى المسلح يمكن أن يكون مشروعاً فى حالة الطغيان الطويل الأمد" أى أن العنف المضاد الذى يستخدمه المضطهدون ليس مداناً كلية، على أن الأساقفة الكاثوليك قد شجبوا استخدام العنف بصفة خاصة فى تعليمات عاميّ ١٩٨٤، ١٩٨٦ المتعلقة بلاهوت التحرر والصادرة من اجتماعهم حول (عقيدة الإيمان) متبعين المنشور البابوى العام لسنة ١٩٦٣ السلام على الأرض Pacem in Terris.

وهناك إشارات إلى أن اهتمامات الفاتيكان لها تأثيراتها، وعليه فإن اجتماع مؤتمر الأساقفة الكاثوليك لأمريكا اللاتينة عام ١٩٧٩ The Puebla Conference لم يتعرض لموضوع العنف بالنسبة للفقراء، وقد أشير فقط إلى مسئولية المسيحيين فى وضع أنفسهم فى موضع الفقراء وتنتشر طريقة الفاتيكان هذه -كما هو متوقع- خلال الجدل بين الكاثوليك وبعضهم البعض.

على أننا لا نستطيع أن نستنتج أن الجدل حول شرعية استخدام العنف هو ببساطة جدل بين نصفى الكرة الشمالى والجنوبى وبذلك تُحيل الموضوع إلى الأثر الواضح الذى للبيئة الحضارية على الفكر والتطبيق المسيحى. وفى حالة واحدة يبدو وجود مثل هذه الرابطة المتبادلة فإن مؤتمرات أساقفة نصف الكرة الجنوبى (فى أمريكا اللاتينية وجنوب أفريقيا) متصادمين مع نصف الكرة الشمالى (الذى يسيطر عليه أساقفة الفاتيكان ببرنامجهم المثالى المضاد لاستخدام القوة) على أن هناك جانباً آخر للموضوع فإن المرء يستطيع أن يتعرف على حالتين على الأقل يدور فيهما الجدل حول شرعية استخدام القوة بين كنيستين من نفس البيئة داخل نصف الكرة الجنوبى- فيعبِّر بيان ١٩٨١ الصادر عن مؤتمر كنائس "كل أفريقيا" الذى سبق الاستشهاد به- عن انفتاح على استخدام العنف ضد الاضطهاد أو تفهمه على الأقل- لكن مجلس كنائس جنوب أفريقيا رفض مثل هذا الاستخدام عام ١٩٧٤، والخلافات حول استخدام العنف فى مواجهة الاضطهاد هنا لا يبدو أنها بالضرورة من عمل بيئات حضارية متباينة، وبالمثل فى بيئة أمريكا الجنوبية، فإن أساقفة أمريكا اللاتينية عبّروا عن بعض الانفتاح نحو استخدام العنف للتغلب على الطغيان، فى مؤتمرهم فى (ميدلين، عام ١٩٦٨ بينما شجب أساقفة شيلى فى نفس العام استخدام مثل هذا العنف، وفى حالتيّ الجدل القائم فى كلٍ من أمريكا اللاتينية وأفريقيا -ليست الخلافات اللاهوتية فى خطر طالما كانت الكنائس الأربعة التى نحن بصددها تلجأ إلى موضوع يتصل بالمادة الثانية من قانون الإيمان (إما الفداء أو الغفران) للحصول على تفويض بمواقفها الخاصة.

ومازال الجدل حول شرعية استخدام المسيحيين للعنف لتحقيق العدالة قائماً كموضوع حساس بدرجة غير عادية داخل الكنيسة الكاثوليكية، لكن الحالات التى لم يتمكن البحث التاريخى النقدى لبيانات الكنائس أن يظهر فيها أن بيانات كنائس نصف الكرة الجنوبى التى تعارض استخدام العنف مثل بيان مجلس كنائس جنوب أفريقيا- قد تم اختيارها بمعرفة برنامج عمل نصف الكرة الشمالى. ولا يمكن اعتبار الجدل بين الكنائس بخصوص استخدام العنف مجرد حصيلة لبرامج العمل

الإقليمى المختلفة القرينة.

تأملات لاهوتية ومسكونية ختامية:

أبرز الاستعراض السابق المداخل اللاهوتية المتنوعة التى استخدمتها الكنائس المختلفة للوصول إلى نفس الاستنتاج حول العدل الاجتماعى، وبالتالى قد تبرز تعاملات الكنائس مع العدالة الاجتماعية طريقاً لسبيل آخر للتغلب على تقسيمات الكنائس الحالية، فإن خلافاتها اللاهوتية لا تعوق العمل العام أو التطبيق العام فيما يتعلق بالعدالة الاجتماعية على الأقل.

إن البيانات المخصصة لموضوع العدالة الاجتماعية تقدم بصائر أخرى، فالواقع أن كل صيغة احتجاج لاهوتى منطقى يمكن تخيلها تم استخدامها بواسطة بيان كنسى واحد على الأقل، فيؤسِّس البعض حججهم عن العدالة الاجتماعية على "عقيدة الخليقة" (كما فى بيان ١٩٨٥ الصادر من الكنيسة الإنجيلية بهانوفر وتلجأ أخرى إلى موضوعات من مواد قانون الإيمان الثلاث انظر مثلاً إلى اجتماع مجلس الكنائس العالمى فى نيروبى ١٩٧٥ وأوبسالا ١٩٦٨ والبيانات السياسية الثلاثة أعوام ١٩٨٣، وبيان ١٩٧٥ الصادر من المجلس القومى للكنائس بالولايات المتحدة الأمريكية والمنشورات البابوى العام لسنة ١٩٨١ بعنوان (١٩٧١) وبيان ١٩٨٢ الصادر من Nederduitse Gere Formeerda Sendingherh بجنوب أفريقيا وإلى حد ما المنشور البابوى العام لسنة ١٩٨٧ والمنشور البابوى العام لسنة ١٩٦٣ وقرار الكنيسة المسيحية (تلاميذ المسيح) حول الشرق الأوسط -ضمنياً على الأقل- وأكثر من ذلك فإن عدداً كبيراً من البيانات تحث على العدالة الاجتماعية دون تقديم أساس منطقى لاهوتى واضح.

من المؤكد أن هناك استثناءات حيث يناقش البعض قضيتهم على أساس الكريستولوجيا أو الإنجيل، ويمكن أن ينضم إلى هؤلاء بيانات من مختلف مؤتمرات الأساقفة الكاثوليك فى نصف الكرة الجنوبى أمثال وثيقة مؤتمر أساقفة بيرو الكاثوليك عام ١٩٨٤، بيان مؤتمر أساقفة هولندا الكاثوليك لعام ١٩٨٣، وبيان

مؤتمر أساقفة بولندا الكاثوليك (١٩٧١)، وبيان رعوى للمؤتمر الأسقفى الكاثوليكى بالبرتغال (١٩٨٧)، وبيانا ١٩٧١ و١٩٧٢ لمؤتمر الكنيسة الكاثوليكية الكندية السابقة، وبيانا ١٩٨. و١٩٧٨ الصادران من المؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك فى الولايات المتحدة الأمريكية، وبيان اجتماع ١٩٨٤ للاتحاد اللوثرى العالمى وبيانات متناسقة من كنيسة استراليا المتحدة عامى ١٩٨٥ و١٩٨٢ -على أنه- كما سبق أن لاحظنا فإن أغلب الكنائس تستخدم حججاً لاهوتية تتفق مع مراكزها الإيمانية التاريخية.

على أنه من المذهل أن عدداً كبيراً من البيانات التى تعاملت مع العدالة الاجتماعية قد حصلت على تفويض بمواقفها باللجوء إلى (عقيدة الخليقة) وتتبلور هذه الوسيلة المناظرة فى أكثر من بيانات الكنيسة الكاثوليكية واللوثرية والإنجليكانية فقط- فهذه التفويضات بالعدالة الاجتماعية تظهر فى عدد من بيانات الكنائس المتحدة (مثل بيانات كنيسة المسيح المتحدة فى الولايات المتحدة الأمريكية) والكنائس المعمدانية (كما يشاهد فى بيان السياسة الصادر عام ١٩٨٤ من الكنائس المعمدانية الأمريكية) وكنائس إنجيلية محافظة من الطائفة المشيخية المصلحة (كما فى قرار ١٩٨٤ الصادر من السنودس المسكونى المصلح ومنظمات مسكونية (وتشمل على الأقل أربعة بيانات لمجلس الكنائس العالمى) وتشير تواريخ هذه البيانات الكنسية إلى أنها لا تعكس -ببساطة- أثر تزايد الجدل الحديث حول (حدود النمو) الذى شجع العودة إلى (عقيدة الخليقة) وهذا دليل إضافى آخر على حقيقة أن المناظرات الأخلاقية التى تلجأ إلى (عقيدة الخليقة) للحصول على تفويضها لا تقود -بالضرورة- إلى استنتاجات أخلاقية محافظة أو رجعية.

ومن المثير ملاحظة كيف أن الكنائس التى لجأت إلى (عقيدة الخليقة) للحصول على تفويض لدعوتها للعدالة الاجتماعية. قد فسرت هذه العقيدة، فإن نفس التعديلات فى العقيدة التى لاحظناها من قبل فى البيانات الكنسية الأخرى، للحصول على تفويض باستنتاجات أخلاقية تحررية وثورية، قد تم اتباعها فى البيانات الخاصة بالعدالة الاجتماعية.. فإن جميع هذه البيانات- فيما عدا ثلاثة

(إعلان ١٩٨٦ من الكنيسة الإنجليكانية بكندا- وتصريح عام ١٩٧٣ الصادر من الكنيسة الحرة المتحدة باسكتلندا وقرار صادر عام ١٩٧٣ عن (عمل الحقل) من كنيسة المسيح المتحدة فى الولايات المتحدة الأمريكية- وبيان عام ١٩٧٢ عن السكان صادر من المؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك بالولايات المتحدة الأمريكية) تفترض الاستمرارية بين تركيبات الخليقة وبين الفداء- كما أن بيان الكنيسة الكندية -على الأقل- يعرض تعديلاً سبق أن لاحظناه فى البيانات المتعلقة بموضوعات أخرى والتى لجأت إلى (عقيدة الخليقة) للحصول على تفويض بمواقف أخلاقية أكثر تحرراً حيث تفترض الكنيسة الكندية أن فكرة (التقوى البشرية) فكرة (ترابطية) حيث أنهم بالطبيعة مرتبطون الواحد مع الآخر.

وتتضمن عدة بيانات كنسية وبصفة خاصة بيانات عاميّ ١٩٨٠، ١٩٧٨ وكذلك ١٩٧٢ حول علوم البيئة والصادرة من الكنيسة اللوثرية السابقة بأمريكا والتى تتعامل مع العدالة الاجتماعية على التعديلات الثلاثة فى (عقيدة الخليقة) والتى سبق ملاحظتها فى المواقف الأكثر تحرراً التى حصلت على تفويضها باللجوء إلى هذه العقيدة فلم يقتصر الأمر على افتراض استمرارية الخليقة والفداء، مع الفكرة "إنسانية الفرد" بل أيضاً فُسِّرت الخليقة على أنها عملية متطورة، وبذلك يكون لدينا دليل آخر يتحدى الحكمة التقليدية المرتبطة بإعلان بارمن وهو بالتحديد فكرة أن الخلق المؤسَّس على (عقيدة الخليقة) تقود بالضرورة إلى مواقف متحفظة أو رجعية.

إن بيانات الكنائس حول العدالة الاجتماعية قد تستخدم لتعزيز بند واحد على الأقل من الحكمة التقليدية. الحكمة الملازمة للحياة وحركة العمل. فإذا فكر المرء فى إجماع الكنائس فيما يتعلق بأهمية العدالة الاجتماعية التزامها بتيسير التوصل إليها عندها ربما أمكن رغم الخلافات حول التفاصيل- التكلم عن إجماع عام حول العدالة الاجتماعية، وبهذا المعنى يبدو أن بيانات الكنائس الخاصة بالعدالة الاجتماعية تحمل شهادة عن شيء يشبه شعار (الحياة والعمل) أى الالتزام بأن الخدمة والأخلاق- توحِّد- وأن عقيدة الخليقة لا تفرق بالضرورة.

الفصل التاسع

أيديولوجيات اجتماعية سياسية

"أنا الرب إلهك الذى أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية، لا يكن لك آلهة أخرى أمامى" (خر ٢٠:٢و٣) "لا تتعلموا طريق الأمم ومن آيات السموات لا ترتقبوا لأن الأمم ترتعب منها لأن فرائض الأمم باطلة" (إر ١٠:٢و٣).

توحى مثل هذه الوصايا الكتابية بوضوح بالمنظور الانتقادى المفروض على المجتمع اليهودى/ المسيحى فيما يتعلق باتجاهاته نحو الأيديولوجيات الاجتماعية/ السياسية، ولكن نظراً لعلاقة المسيحية بالأيديولوجيات الاجتماعية/ السياسية السائدة فى النصف الأخير من القرن الحالى -الرأسمالية والشيوعية- فإن الموقف أكثر تعقيداً.

ولطالما لاحظت تحليلات التاريخ الاجتماعى العلاقات المعقدة، وإن تكن وثيقة الصلة بين سيادة الحضارة المسيحية فى الغرب وفى بزوغ الرأسمالية الحرة، ويمكننا الاستشهاد بسوابق كتابية معينة لهذا النمو.. فإن النجاح الاقتصادى المثير للإعجاب لامبراطورية سليمان والمملكتين بعد حروبهما الأهلية- نتيجة للاستثمارات والمغامرات الرأسمالية الحكيمة- مقدمة بكل وضوح فى الروايات الكتابية باعتبارها غير متنافرة مع إيمان اسرائيل (١مل ١٠:١١-١٢و٢٩، ٢مل ٣:٤، ٢أى ٢١:٩-٢٢) ويبدو أن الرب (يهوه) قد صرَّح بنوع من الرأسمالية أو على الأقل الملكية الخاصة فى قرينة ملكية الأسباط للأرض- من خلال موسى ويشوع كمتحدثين باسمه (يش ص ١٣- ص٢١، العدد ب: ١-٤٢، ٥٤:٣٣) ولاحظ أيضاً الملكية الخاصة التى امتلكها الآباء بطرق شرعية (تك ٣:١٣، ٨:١٧، وقارن لاويين ١٣:٢٥ وما بعده).

على أن الشواهد الكتابية أيضاً توحى بأن المسيحية تنسجم مع أنماط معينة من الاشتراكية، فإن تطبيق الكنيسة الأولى لمبدأ مشاركة الجميع فى كل شىء يمثل نوعاً

من مشاركة الشيوعية القديمة (أع ٤:٣٢-٣٧) كما أن بعض ميول خاصة فى الاتجاه إلى الملكية الجماعية للممتلكات واضحة فى العهد القديم (تث ٢٤:١٩-٢٢).

وإذا سلمنا بتنوع الشواهد الكتابية وتاريخ الكنيسة حول هذه الأمور، فلن يكون مثيراً للتعجب أن نحدد تنوعاً واضحاً بين الكنائس فيما يتعلق بإتجاهاتها الخاصة بعلاقة المسيحية بالأيديولوچيات مثل الرأسمالية والشيوعية (ومن ثم فإننا عند دراسة الشيوعية فيما بعد سيكون فى ذهننا فقط تحقيقها فى الحركة الاشتراكية الحديثة- وسنتحدث عن (شيوعية) من نوع خاص وهذه الاختلافات بين الكنائس لا ترتبط -على نطاق واسع- بالاختلافات اللاهوتية بل بالحرى بخلافات بيئية أو جغرافية تماماً كما فى حالة الموضوعات الأخرى التى سبق دراستها. وحتى مثل هذه الاعتبارات الجغرافية لا تنجح تماماً فى شرح الخلافات بين الكنائس فيما يتعلق بوجهات نظرها حول علاقة المسيحية بالرأسمالية والشيوعية وأنا أشك أن تلك الاختلافات الاجتماعية وبالتحديد الطبقة الاجتماعية الأغلبية أولئك الذين يكتبون البيانات- قد تكون هى العامل الحاسم فى الخلافات بين الكنائس حول علامة المسيحية بتلك الأيديولوجيات، وهذا الفكر يستحق دراسة إضافية على أنه فى هذه القرينة فإن عملنا هو تلخيص الاتجاهات السائدة فى البيانات الكنسية حول هذه الموضوعات، وسندرس أولاً تلك الاتجاهات الخاصة بعلاقة المسيحية بالشيوعية أو الاشتراكية.

العلاقة بين المسيحية والشيوعية/ الإشتراكية:

رغم أنه كانت هناك خلافات ملحوظة بين الكنائس حول هذا الموضوع- على الأقل قبل التطورات الاقتصادية/ الاجتماعية الحديثة فى أوربا الشرقية- فإن التقرير الذى يدور حول البيانات التى تتناول هذا الموضوع والتى صدرت قبل تطورات الكتلة الشرقية هذه، سيكون مختصراً بلا جدل فلا توجد نماذج يمكن ملاحظتها للخلافات بين الكنائس فيما يتعلق بالاتجاه المسيحى من نحو الشيوعية أو

الاشتراكية ولا يلزم أن تكون الاختلافات بين الكنائس حول هذا الموضوع مرتبطة باختلاف بيئتها الجغرافية أو باختلافاتها اللاهوتية بين بعضها البعض.

وعلى العموم، فإن الكنائس التى أصدرت بيانات حول هذا الموضوع تستمد سلطان مواقفها من حجج لاهوتية تنسجم مع تقاليدها الطائفية التاريخية الخاصة، فمثلاً تحتج الكنيسة المشيخية المصلحة فى كوبا- تمشياً مع تأكيدات التراث الكالڤينى، فى تأييدها للشيوعية- وذلك فى بيان ١٩٧٧- باللجوء إلى الإنجيل- وبالمثل يمكن التعرف على عدد من البيانات الكاثوليكية حول نفس الموضوع تستمد سلطان مواقفها من اللجوء إلى شيء مثل التقليد الكلاسيكى للناموس الطبيعى.

والحق أن عدداً كبيراً من البيانات المتعلقة بهذا الموضوع أصدرتها كنائس كاثوليكية وهذا دليل على أن الجدل الحالى داخل الكنيسة الكاثوليكية قد جاء بتأثير لاهوت التحرر على أجزاء معينة من الكنيسة. وعلى أى حال فإن عدداً لا يُستهان به من هذه البيانات تتبع الاتجاه اللاهوتى للمجمع الفاتيكانى الثانى فتستمد حججها اللاهوتية من منظور يستمد تعليمه من (عقيدة الخليقة) لكن كعقيدة يتم فيها تفسير (الخليقة) كخاضعة للفداء. ويعتنق وجهة النظر هذه البيانات الناقدة للشيوعية مثل المنشور البابوى العام الصادر عام ١٩٦٤ بعنوان Eulesiam Suam والمنشور العام لسنة ١٩٨١ بعنوان القوى العاملة Laborem Exercens والتعليمات الصادرة عام ١٩٨٤ حول لاهوت التحرر- من مجمع الفاتيكان لعقيدة الإيمان، ووثيقة عام ١٩٨٤ الصادرة من المؤتمر الجماعى الأسقفى فى بيرو، وإلى حدٍ ما المنشور البابوى العام الصادر عام ١٩٧١ بعنوان Octogesima Adceniens.

وهناك استثناءات لاعتماد الكنائس على المنظور اللاهوتى التاريخى فمثلاً: ينتقد مؤتمر الأساقفة الكاثوليك فى الفلبين -فى بيان عن (العدالة والسلام) الصادر فى عام ١٩٨٧ الشيوعية عن طريق اللجوء إلى الإنجيل، وانظر أيضاً الرسالة الرعوية الصادرة عام ١٩٦٨ عن أساقفة شيلى، والخطاب التجميعى للمؤتمر القومى لأساقفة البرازيل الصادر عام ١٩٦٤، وبيان عام ١٩٨٣ الصادر من مؤتمر الأساقفة

الكاثوليك فى كندا والمنشور البابوى العام بعنوان والقرار الصادر عام ١٩٦٨ من الكنيسة اللوثرية الإنجيلية فى تنزانيا يستمد سلطان انفتاحه على الاشتراكية من قاعدة (علم الكنيسة) أو (التراث الكنسى).

تميل بيانات المنظمات المسكونية عموماً إلى الاعتماد على حجج مختلطة وإدماج اللجوء إلى كل من أحد الموضوعات المتصلة بـ (عقيدة الخليقة) وموضوع آخر متصل بالكريستولوجيا- وهناك بيان ١٩٧١ الصادر من اتحاد البروتستانت بفرنسا- تأييداً للاشتراكية وكذلك انتقادات هذه الأيدولوجية فى بيان ١٩٨١ الصادر من مؤتمر كنائس كل أفريقيا تحت عنوان (الإنجيل بشارة للفقير والمظلوم) وقرار عام ١٩٦٦ الصادر من الرابطة القومية للإنجيليين فى الولايات المتحد الأمريكية تستخدم هذه النوعية من الآراء اللاهوتية. أما بيانات مجلس الكنائس العالمى حول الموضوع وقبل بدء الجدل حول حدود النمو) فتميل إلى أن تعكس ميل المجلس لعدم الثقة فى الحجج الأخلاقية المتأصلة على (عقيدة الخليقة) أو على موضوع متصل بها.

صحيح أن الانثروبولوجى (علم الإنسان) ربما بصلته بالأخرويات (الاسخاتولوچى) والكريستولوچي كلها تعطي سلطة لبيان انعقاد امستردام المتعلق بالشيوعية والرأسمالية، على أنه فى انعقادات لاحقة خلال عام ١٩٧٥ فإن إعلانات مجلس الكنائس العالمى حول الموضوع قد نفرت من الحجج المتأصلة على (عقيدة الخلق).

إن عدم وجود نماذج الاختلافات بين الكنائس حول مسايرة المسيحية للشيوعية الاشتراكية- سواء كانت اختلافات لاهوتية أو متوقفة على القرينة أمر واضح تماماً- ومثل هذه المعلومات تتحدى- مرة أخرى- الحكمة التقليدية حول الأخلاقيات الاجتماعية المسكونية.

فيما يتعلق بالقرينة يجد المرء كنائس تقع فى العالم الثالث على طرفيّ نقيض حول الموضوع فمثلاً: الكنيسة المشيخية المُصلحة فى كوبا، وبيان المؤتمر الأسقفى الكاثوليكى فى بيرو عبَّرا عن تأييدهما لقيم معينة -على الأقل- فى الشيوعية

(كان الموقف المشيخى قد استمد سلطانه باللجوء إلى الإنجيل بينما استمد كاثوليك بيرو حججهم على أساس خاصية نظام الخليقة) لكن الكنائس من نفس المناطق وخاصة مؤتمرات الأساقفة الكاثوليك فى أمريكا اللاتينية- بيرو (عام ١٩٨٤) وشيلى والفلبين، وإلى حد ما أفريقيا الجنوبية- فضلاً عن بيان مؤتمر كنائس كل أفريقيا عام ١٩٨١ (الإنجيل بشارة للفقراء والمظلومين) وإعلان ١٩٨٦ من الكنيسة الهولندية المصلحة بجنوب أفريقيا تقدم انتقادات للشيوعية أو الاشتراكية (وكل واحدة من هذه الكنائس تعتمد على مجموعة مختلفة من المبررات اللاهوتية).

وواضح أن الاشتراك فى قرينة (أو بيئة) متشابهة ليس هو العامل الذى يقرر المنظور الأخلاقى أو اللاهوتى العام، وتتأيد النقطة أكثر عندما نلاحظ الاختلاف بين خمسة بيانات صدرت بموقف واضح حول الموضوع من كنائس كانت تقع وقتها فى دول شيوعية- الكنيسة المشيخية المصلحة فى كوبا- ورسائل الكنيسة الأرثوذكسية الروسية عام ١٩٨٦ تعبران عن الموافقة على الموضوعات الشيوعية بينما نلاحظ التوترات بين الماركسية والإيمان المسيحى فى كل من وثيقة عام ١٩٧١ الصادرة من الكنيسة الإنجيلية بجمهورية ألمانيا الاتحادية، وقرار عام ١٩٨٠ الصادر من الكنيسة الإنجيلية المتحدة بألمانيا، ورسالة رعوية للأساقفة الكاثوليك فى شيلى عام ١٩٦٨ (ويلجأ كل من البيانين الثانى والثالث إلى (عقيدة الخليقة) للحصول على تفويض بموقف كل منهما).

وعندما يدرس المرء حقيقة أن الموقف الذى يتخذه كل بيان من البيانات الموضحة فى الفقرات السابقة نجد أن هناك على الأقل بياناً واحداً صادر من كنيسة من المغرب أو من منظمة دولية تتخذ نفس الموقف حول الشيوعية باعتبارها إحدى كنائس الكتلة الشرقية أو بيان إحدى كنائس العالم الثالث التى لاحظناها، وواضح أن الحكمة التقليدية (الخاصة بالأثر الحتمى الذى تفترضه البيئات المتباينة على الأخلاقيات واللاهوتيات) توضع مرة أخرى موضع الشك، وفى هذه الحالات تشترك بعض الكنائس فى تخمينها العام عن الشيوعية مع الكنائس الواقعة فى بيئات مختلفة جذرياً- أكثر مما تفعل مع الكنائس الواقعة فى نفس بيئتها، ففى البيئات

المختلفة، لا تختلف اللاهوتيات أو الأخلاقيات بالضرورة.

وهناك نموذج آخر مفقود من البيانات المتعلقة باللاهوتيات، لقد سبق أن لاحظنا أمثلة تشاركت فيها كنائس فى استنتاجات متشابهة حول الشيوعية/ الاشتراكية رغم أنها اختلفت فى التفويضات اللاهوتية- فمثلاً: يلجأ بيان الاتحاد القومى للإنجيليين فى الولايات المتحدة الأمريكية إلى الإنجيل فى رفضه للشيوعية- بينما يرفض المنشور البابوى العام والهام لسنة ١٩٣٧ بعنوان "الشيوعية" باللجوء إلى الناموس الطبيعى.

وبالمثل فإن كل حجة استخدمتها بيانات الكنائس فى إدانة الشيوعية، قد استخدمتها كنائس أخرى ترى انسجاماً بين المسيحية والشيوعية أو الاشتراكية. فمثلاً: الحجة التى قدمها الإنجيليون الأمريكيون على أساس الإنجيل. اشترك فيها بيان ١٩٧٧ الصادر من الكنيسة المشيخية المصلحة فى كوبا، على أن الكوبيين إذ يستخدمون الحجة يلقون الضوء على انسجام المسيحية مع الشيوعية.

وبطريقة مشابهة، فإن الحجة ضد الشيوعية عن طريق اللجوء إلى موضوعات تتعلق بـ (عقيدة الخلق) قدمها المنشور البابوى العام لعام ١٩٣٧ وبيان حول (العدالة) صادر عام ١٩٦٨ من مؤتمر أساقفة أمريكا اللاتينية فى المادلين شاركه بيان صدر عام ١٩٧١ من مؤتمر الأساقفة الكاثوليك فى (بيرو) فى تمجيد انسجام الشيوعية مع المسيحية).

واضح من هذه الأمثلة أن الاختلافات اللاهوتية ليست هى السبب الأولى للخلافات بين الكنائس فيما يتعلق بمواقفها نحو الشيوعية والاشتراكية فإن مثل هذه الخلافات لا تستلزم بالضرورة اختلافات حول موضوع الشيوعية.

تقود التأملات السابقة إلى التساؤل حول سبب الخلافات بين الكنائس فيما يتعلق بالموقف السليم للمسيحية تجاه الشيوعية.. ليست هناك تعميمات واضحة السريان قد تأكدت، ففيما يتعلق بالخلافات بين الكنائس التى تتفق حول اتجاه لاهوتى عام واحد يمكن -على أى حال- تقديم بعض الاقتراحات... هذه تُرى بأكثر وضوح فى

حالة البيانات التى تشترك فى اتجاه لاهوتى واحد فى التعامل مع الأخلاق من منظور (عقيدة الخليقة) لكنها تختلف فى تقييمها للشيوعية.

ففى جانب التقييم الإيجابى للشيوعية من منظور (عقيدة الخليقة) نجد بيان ١٩٧١ للمؤتمر الأسقفى الكاثوليكى فى بيرو الذى يتحدث عن الصلاح الذى خلقه الله ليوضع فى خدمة الجميع. وفى المقابل عند تفسير الخليقة كمشرع لهم لرفض الشيوعية يؤكد كل من المنشور البابوى العام، وبيان مؤتمر الأساقفة الكاثوليك فى أمريكا اللاتينية (فى المدلين) حول العدالة- على الشخصية الانفرادية أو الحرية فى الخليقة.

والذى يبدو أنه يفرق بين هذه الثنائيات من البيانات هو الأوصاف الخاصة بأسس الخليقة فى كل حالة، وهذا موضوع يتعلق بالفلسفة حيث أن اللاهوتيات تعتمد بطريقة متميزة على المفاهيم الفلسفية فى عملية تصوير علم الوجود الخاص بنظام الخليقة ويتبع ذلك بالتالى أنه كما أن الكثير من العوامل التى ميزت البيانات الكنسية حول (التمييز العنصرى) وعدد قليل آخر من الموضوعات فإن الخلافات حول الموضوعات الاجتماعية (وعلى الأقل فيما يتعلق بالشيوعية/ الاشتراكية) يبدو أنها تتصل بالخلافات الفلسفية التى تخص معظم المفاهيم الفلسفية السليمة لكى تؤكد فى تصوير النظام المخلوق، إذاً فإن مثل هذه الاختلافات ليست حول طبيعة الإيمان المسحى، ويتبع ذلك بالتالى -على ما يبدو- أن الخلافات بين الكنائس حول الموقف الصحيح من الشيوعية لا ترخِّص بإنقسام بين الكنائس فهى ببساطة ليست خلافات مُقسِّمة للكنائس.

وتثير الإشارة إلى الكنائس التى تعتمد فى تفويض سلطان موقفها الخاص من الشيوعية على (عقيدة الخليقة) نقطة إضافية تتحدى الحكمة التقليدية حول الأخلاقيات الاجتماعية المسكونية، وحقيقة أن بيان ١٩٧١ الصادر من المؤتمر الأسقفى (الكاثوليكى) فى بيرو، وثيقة مجلس الكنائس العالمى -انعقاد امستردام- إلى حد ما- (تحت عنوان: الكنيسة وفوضى المجتمع) ورسالة ١٩٨٦

حول الحرب والسلام الصادرة من الكنيسة الأرثوذكسية الروسية، ترى توافقات معينة بين المسيحية والشيوعية عن طريق حجج مؤسسة على موضوعات عقائدية تتصل (بعقيدة الخليقة) لابد أنها تستلزم تحدياً للحكمة التقليدية المرتبطة بإعلان بارمن، وفي هذه الحالة، على النقيض من الحكمة التقليدية إذ تلجأ إلى موضوعات متعلقة (بعقيدة الخليقة) لا ينتج عن ذلك أخلاقيات محافظة أو رجعية بل بالحرى أسفرت عن أكثر الأخلاقيات التى يمكن تصورها تحرراً بالنسبة للتفكير الغربى فى حقبة ما بعد الخمسينات وقبل حقبة انحلال الامبراطورية السوفيتية- وهو مساندة الشيوعية- وبالمثل يمكننا أن نتذكر كيف أن الكريستولوجيا أو الإنجيل يعطى تفويضاً بمواقف أخلاقية أكثر تحفظاً مثل موقف الاتحاد القومى للإنجيليين فى الولايات المتحدة الأمريكية فى شجب الشيوعية (عام ١٩٦٧) وموقف مجلس الكنائس العالمى فى انعقاديّ إيڤانستون ونيروبى.

والتعزيزات الثلاثة للشيوعية ذات التوجه نحو الخليقة تتقاسم أيضاً موقفاً تفسيرياً واحداً (لعقيدة الخليقة) تؤيد ملحوظة تتطور باستمرار فى هذا الكتاب إذ لوحظ فى عديد من الحالات أنه عندما تنجح (عقيدة الخليقة) فى التفويض بأخلاقيات أكثر تحرراً فلابد أن يقوم البيان بإجراء أحد التعديلات فى (عقيدة الخليقة).. وقد لاحظنا تكرار أحد هذه التعديلات وهو أن مثل هذه البيانات الكنسية تفسِّر (بنية الخليقة) على اعتبارات مترابطة (وليست متصارعة) مع بنية الإنجيل وتفرض البيانات الثلاثة موضع النظر عند هذه النقطة مثل هذا الارتباط على الأقل بقدر ما تفرض اللجوء إلى موضوعات لاهوتية أخرى بخلاف (عقيدة الخليقة) فى نقاط أخرى من كل بيان بفرض الحصول على تفويضات لمواقف اتخذتها فى موضوعات أخرى (وتبدو موضوعات "لاهوت التحرر" واضحة بصفة خاصة فى بيان كاثوليك بيرو بقدر الالتجاء إلى مطابقة موقفه من المضطهدين فى التجاوب مع (دعوة المسيح).

وإن كلاً من البيانات الثلاثة التى سبق أن درسناها أعلاه وهى: رسالة عن الحرب والسلام الصادرة عن الكنيسة الأرثوذكسية الروسية عام ١٩٨٦، بيان مؤتمر أساقفة

بيرو الكاثوليك عام ١٩٧١، وبيان انعقاد مجلس الكنائس العالمى بأمستردام -الوثيق الصلة بالموضوع- تحت عنوان (الكنيسة وفوضى المجتمع) كل منها يزودنا ببصيرة نافذة وثيقة الصلة بالجو العام الحالى فى تثبيت المسكونية بموضوعات علاقة المسيحية بالماركسية، وقد أثار البيان الروسى موضوع كيف يمكن للكنيسة الأرثوذكسية وغيرها من الكنائس فى الاتحاد السوفيتى أن تقيِّم الشيوعية من وجهة نظر الحريات الجديدة التى منحتها إصلاحات (جورباتشوف). أما بيان بيرو فيسلط الأضواء على التوترات القائمة حول هذا الموضوع داخل الكنيسة الكاثوليكية، ويتكلم بيان انعقاد أمستردام لمجلس الكنائس العالمى عن الجهود العامة للدفاع عن تعدد مسيحى فيما يتعلق بموقف المسيحى تجاه الشيوعية والرأسمالية الذان ينتميان إلى بعضهما إلى حد ما.

ثم فى مستهل هذا الفصل الاستشهاد بعدد من وثائق الكنيسة الكاثوليكية التى تنتقد الشيوعية بوضوح وهذا المنظور الفاتيكانى الانتقادى يرجع تاريخه إلى عام ١٩٣٧ على الأقل حين صدر المنشور البابوى العام ، على إنه فى السنوات الأخيرة- وخاصة فيما يتعلق بالخلاف القائم فى الكنيسة الكاثوليكية حول لاهوت التحرر، قامت الكنيسة بتمويل الحماس ضد الشيوعية إلى معركة ضارية محمومة (والتعليمات التى أصدرها (مجمع عقيدة الإيمان) عام ١٩٨٤ حول لاهوت التحرر هو أشهرها وإن لم يكن -بأى حال- المثال الوحيد لهذا الضغط) وقد كان لضغط الفاتيكان تأثيره، وقد يبدو ذلك واضحاً فى المنظورات الانتقادية تجاه الشيوعية التى اتخذها مؤتمر الأساقفة الكاثوليك فى الفلبين عام ١٩٨٧- ومؤتمر الأساقفة الكاثوليك بجنوب أفريقيا عام ١٩٨٦ كما أنه من المحتمل أن تكون القوى السياسية المحركة فى تلك المناطق قد لعبت أيضاً أكثر من دور فى التقييم السلبى للشيوعية فى هذه البيانات (لاحظ نقد الشيوعية الذى جاء فى بيان الأساقفة الكاثوليك فى شيلى عام ١٩٦٨) لكن الضغط يبدو أكثر وضوحاً فى وثيقة عام ١٩٨٦ الصادرة من المؤتمر الأسقفى للأساقفة الكاثوليك فى بيرو وهو نفس المؤتمر الذى أيد نوعاً من الرؤية الشيوعية عام ١٩٧١.

ولا يجد المرء فى بيان كاثوليك بيرو الحديث أياً من الجعجعة السابقة عن رؤية المسيحيين لنوع معين من المطامح -فى التيارات الاجتماعية- التى تتناسب مع المطامح المسيحية بل هناك فقط انتقاد للشيوعية، بل الحق أن هناك نوعين من التأييد للرأسمالية مقدَّم على الأقل فيما يتعلق بتأييد الملكية الخاصة (ومن المثير ملاحظة أنه رغم كون الوثيقة تعتمد على عقائد الخليقة "القوى البشرية" عند هذه النقاط- فإن موضوعات المادة الأولى من قانون الإيمان هذه مخضعة للإنجيل بطريقة قريبة من شجب موضوعات حدثت بعد مجمع الفاتيكان الثانى الصادرة من الكنيسة الكاثوليكية ضد الشيوعية) وإن تراجع أساقفة بيرو الواضح عن أرائهم الصادرة حول الشيوعية عام ١٩٧١ يؤكد الملحوظة الواردة فى الفصل الخاص ببيانات الكنائس حول العدالة الاجتماعية فواضح أنه فى حالة الموضوعات المثيرة للخلاف داخل الكنيسة الكاثوليكية على الأقل فيما يتعلق بالمستندات الكنسية الرسمية، يكون لرأى مجمع الفاتيكان تأثيره على المواقف التى تتخذ.

على أنه فى هذا التأثير، لا يفرض الفاتيكان على كنائس نصف الكرة الجنوبى مجرد برنامج غربى فيما يتعلق بمعاداة الشيوعية، بأكثر مما يفرض فى حالة الخلاف حول استخدام العنف للتوصل إلى العدالة الاجتماعية- فهناك بيان واحد على الأقل صادر عن كنيسة غير كاثوليكية فى نصف الكرة الجنوبى يعارض الشيوعية فإن بيان ١٩٨١ الصادر من مؤتمر كنائس كل أفريقيا بعنوان (الإنجيل- البشارة للفقراء والمضطهدين) قد اتخذ هذا الموقف، وبما أن كنائس نصف الكرة الجنوبى مازالت تتمسك بمواقفها على جانبى الجدل حول الشيوعية فيكون من الظلم تصوير الجدل داخل الكنيسة الكاثوليكية على أنه مجرد جدل بلغة صراع بين برامج حضارية مختلفة..

والحق أن القول بأن الفاتيكان يمارس سيطرة للحضارة الغربية على مؤتمرات أساقفة نصف الكرة الجنوبى يتغاضى عن التأثير المتبادل الذى يبدو أنه واقع على أساقفة الفاتيكان. وهناك ملحوظة أخرى تختص ببيان ١٩٨٤ الحديث الصادر من مؤتمر الأساقفة الكاثوليك فى بيرو- وثيقة الصلة بالموضوع.

يشجب الأساقفة الماركسية ويؤيدون الرأسمالية فيما يتعلق بالملكية الخاصة- على أنه فى دعوتهم فى "الملكية العالمية" يشعر المرء بانفتاحهم نحو نوع من (الجماعية) ومثل هذا التعديل فى مفهوم الملكية الخاصة فى اتجاه التأكيد الاجتماعى للمسئولية الاجتماعية التى للمرء فى تداوله للسلع كان له تأثيره على الكهنوت الكاثوليكى، كما سنرى عندما نفحص بيانات الكنائس الكاثوليكية حول الرأسمالية، وهذا التطور فى الفكر الاجتماعى الكاثوليكى ينسجم مع تعهدات الحركة المسكونية القائمة منذ أمد بعيد. ويزودنا بيان انعقاد مجلس الكنائس العالمى فى امستردام -الوثيق الصلة بهذا الموضوع- بعنوان (الكنيسة وفوضى المجتمع) بلمحة تصويرية لهذه التعهدات، وهو فى حد ذاته يجيز اعتباره كمدخل مفيد لدراسة بيانات الكنائس المتعلقة بالرأسمالية فضلاً عن توجيه المزيد من الضوء على الفكر الاجتماعى الكاثوليكى الحالى.

وقد سبق أن لاحظنا فى هذا الفصل أن مجلس الكنائس العالمى كان ملتزماً إلى حد بعيد بالدعوة إلى نوع من التعدد به فيما يتصل بالعلاقة بين الشيوعية والرأسمالية، فلقد دأب المجلس على التوصل لتقييم نقدى عن نقاط القوة ونقاط الضعف لكلٍ من الرأسمالية والشيوعية (فيما عدا قلة من بياناته الحديثة ودون موافقة جمعيته العامة) لرسم الطرق التى يمكن أن تكون واعدة بتقارب هذه الأيديولوجيات دون الانحياز إلى أى منهما.

وقد ظهرت نذر هذه التعهدات بوضوح فى انعقاد المجلس فى امستردام. ورغم أن الأمر اقتصر على مجرد استلام الوثيقة فقد أخذ الاجتماع إشارة رسمية مميزة عن النزاع بين الرأسمالية والشيوعية مدعياً أن (الكنيسة لا تستطيع حل هذا النزاع) وتم نقد ضعفات كل من الأيدولوچيتين، وبالتالى، وباتباع الإشارات إلى عقيدة (أن الإنسان قد خُلق ودُعى لأن يكون كائناً حراً) يدرك البيان كيف تقوم الشيوعية بتقديم دعوة قوية للجماهير وتقترح أن (يد الله) يجب أن يتم التعرف عليها فى حركات شيوعية معينة- ويتبع ذلك تعليق تمجيدى يقول: (يجب على المسيحيين أن يدركوا أنه بالنسبة للكثيرين، وبصفة خاصة الشباب من الجنسين، تبدو الشيوعية

وكأنها تمثل رؤية للمساواة البشرية والأخوّة العالمية- التى استعدوا لها بتأثيرات المسيحية) والقسم الوثيق الصلة من الوثيقة يختم بنقد آخر لكلٍ من الرأسمالية والشيوعية حيث يؤكد أن هذين النقيضين ليسا هما البديلين الوحيدين وبالتالى فهو يدعو إلى البحث عن حلول جديدة.

وهذا المدخل السلمى للعلاقة بين الشيوعية والرأسمالية، فى محاولته تقدير موطن الغموض، ورفضه الانحياز إلى جانب أيٍ منهما، يمثل بيانات أخرى لانعقادات مجلس الكنائس العالمى مثل بيان انعقاد إيڤانستون عن (المشاكل الاجتماعية- المجتمع المسئول فى منظور عالمى) وحتى تقديرات انعقاد مجلس الكنائس العالمى فى نيروبى الأكثر انتقاداً للشيوعية، هناك على الأقل أحد البيانات الوثيقة الصلة: (البحث عن مجتمع: البحث العام عن أناس من أديان وحضارات وأيديولوجيات مختلفة) يدرك وجود بعض المجالات العملية التى يمكن أن يكون فيها هذا المفهوم منسجماً مع الإيمان المسيحى.

ورغم التجاهل الحالى، فى بعض قطاعات المجلس نفسه- لهذا المدخل السلمى لمشكلة الربط بين الشيوعية والرأسمالية (لقد اقترب اجتماع ڤانكوڤر لمجلس الكنائس العالمى مسألة العلاقة بين المسيحية والأيديولوجيات اقتراباً رقيقاً- مع إنه قد يكون لازال يعتمد على هذا النوع من المداخل السلمية) فإن استعراض بيانات الكنائس حول العلاقة بين المسيحية والرأسمالية تُظهر بالأكثر كيف تَطَور المدخل السلمى الذى ساد فى الأيام الأولى لمجلس الكنائس العالمى، ويبدو أن له تأثيره على بعض الفكر الكاثوليكى. وتحليل هذه البيانات الخاصة بالعلاقة بين المسيحية والرأسمالية يُظهر أنه كما فى حالة البيانات الخاصة بالعلاقة بين بيانات الكنائس وبين الشيوعية، فإن هذه البيانات تتحدى الكثير من القوالب التقليدية حول الأخلاقيات الاجتماعية المسكونية.

علاقة المسيحية بالرأسمالية:

لما كانت أقلية نسبية من بيانات الكنائس قد تعاملت مع السؤال النظرى عن

علاقة المسيحية بالرأسمالية، فأنا أدرس أيضاً -تحت نفس العنوان، البيانات الأكثر عدداً -نسبياً- التى اتخذت جانباً عملياً لهذا الموضوع النظرى وهو موضوع الموقف المسيحى السليم تجاه الملكية الخاصة.. ونظراً لأن الكثير من هذه البيانات هى نفسها البيانات التى تعاملت مع موضوع الصلة بين المسيحية والشيوعية فإن نتائج التحليل فى هذا القسم قريبة من المعلومات المقدمة فيما يتعلق بموضوع علاقة المسيحية بالشيوعية. وسوف نلاحظ -مرة أخرى- أن الاختلافات فى البيئة الجغرافية والخلافات اللاهوتية ليست بالضرورة حاسمة فى الخلافات فى الأخلاقيات، وتعزز البيانات المخصصة لهذا الموضوع- إلى حد ما- عناصر الحكمة التقليدية المرتبطة بإعلان بارمن، على أن المعلومات تظهر -مرة أخرى- بعض الاستثناءات- لهذه النزعة.

وفيما يختص بعدم الارتباط الأساسى بين البيئة الجغرافية وتحديد الخلافات حول موضوع علاقة المسيحية بالرأسمالية، يجب ملاحظة عدم قيام أى كنيسة من أوربا الشرقية بمعالجة هذا الموضوع، وكنيسة واحدة فقط من دولة شيوعية فعلت ذلك وهى الكنيسة المشيخية المُصلحة فى كوبا.. كما يجب أيضاً ملاحظة أن أكثر البيانات المهمة تشجب الرأسمالية ولا تؤيدها.. وفى نطاق نصفيّ الكرة الشمالى والجنوبى يمكن أن نجد فى كل من الشمال والجنوب كنائس على طرفيّ نقيض فى المجادلة المتعلقة بالرأسمالية أو الملكية الخاصة فمثلاً: يتأيد الحق فى الملكية فى كل من بيان ١٩٧. الصادر من الكنيسة اللوثرية فى استراليا، وبيان ١٩٨٦ الصادر من المؤتمر الأسقفى (الكاثوليكى) للباسيفيك وبيان ١٩٨٣ لمؤتمر الأساقفة الكاثوليك فى باراجواى (البيانان الأولاد يستمدان تفويض موقفهما من "عقيدة الخليقة" وفى المقابل تُشجب الرأسمالية فى كل من بيان ١٩٨١ لمؤتمر كنائس كل أفريقيا، وبيان حول العدالة صادر عام ١٩٨٦ من مؤتمر (مدلين) للأساقفة الكاثوليك بأمريكا اللاتينية (والوثيقة الأخيرة تستمد سلطان موقفها باللجوء إلى عقيدة "النفس البشرية).

وواضح أن الاختلافات فى القرينة الحضارية لا تستلزم خلافاً بين الكنائس حول

موضوع علاقة المسيحية بالرأسمالية.. فمقابل كل خلاف قد يكون بين كنيسة من كنائس نصف الكرة الجنوبى وبين إحدى كنائس الغرب أو بين منظمة دولية -هناك كنيسة أخرى من نفس القرينة الحضارية تختلف معها، وحتى حقيقة أنهما تشتركان فى نفس الموقف الجغرافى، ونفس التراث الطائفى لم تمنع الخلاف الواضح حول الرأسمالية بين مؤتمر الأساقفة الكاثوليك فى أمريكا اللاتينية ومؤتمر أساقفة باراجواى. وهذه الحقيقة تعزز نقطة ذكرت كثيراً فى هذا الكتاب وهى أن المؤسسة المسكونية تحتاج أن تبدأ من جديد دراسة واحد من افتراضاتها الأساسية وهى على وجه التحديد تشديدها على اللاهوت المرتبط بالبيئة ودور البيئة.. إن تحليل البيانات الكنسية الاجتماعية يوحى بأن البيئات المختلفة لا تقود بالضرورة إلى اختلاف فى اللاهوتيات أو الأخلاقيات.

وما سبق يقدم لنا أيضاً دليلاً جديداً على أن الخلافات بين الكنائس فيما يتعلق بتقييماتها للرأسمالية والملكية الخاصة لا تتعلق باللاهوتيات بالضرورة، ومن ضمن كنائس نصف الكرة الجنوبى التى لاحظناها- ميزنا على الأقل كنيسة واحدة على كل جانب من جانبيّ الموضوع قد لجأت إلى موضوع يتصل (بعقيدة الخليقة) لكى تصل إلى نقطتها الخاصة، وبالمثل- وعلى جانبى الجدل- يمكننا أن نجد حججاً تُستمد من كل من (عقيدة الخليقة) والكريستولوجيا أو الإنجيل بطريقة ما- فعلى جانب أولئك الذين يشجبون الرأسمالية بمثل هذه المبررات يمكن تمييز بيان ١٩٨١ الصادر من مؤتمر كنائس كل أفريقيا تحت عنوان: (الإنجيل بشارة الفقراء والمظلومين) وعلى جانب أولئك الذين يؤيدون الرأسمالية بشكل ما عن طريق الاستناد إلى (عقيدة الخليقة) والمؤسسة -استناداً إلى الكريستولوجيا- هناك مجلس الفاتيكان الثانى فى الدستور الرعوى المعنون (Gaudum et Sepes) والمنشور البابوى العام لسنة ١٩٨١ وبيان ١٩٨٣ الصادر من المؤتمر الأسقفى الإيطالى (الكاثوليكى) وبيان .١٩٨ الصادر من الكنيسة الإنجيلية الألمانية فى برلين الغربية وطالما أمكن أن يختلف مؤيدو نفس هذا الاتجاه اللاهوتى حول الرأسمالية، يستلزم ذلك أن الخلاف نفسه ليس مؤسساً بالكامل على اللاهوتيات فيكون الخلاف فى بعض الحالات- حيث يختلف الشركاء

حول الرأسمالية -لاهوتياً أيضاً- فلا يمكن أن يكون الفكر اللاهوتى نفسه هو أعمق مستويات الخلاف وقد صار هذا الاستنتاج الآن مألوفاً- وبقدر ما يكون الخلاف اللاهوتى غير منخرط فى مواقف الكنائس من الرأسمالية- بقدر ما لا يكون الخلاف أمراً متعلقاً بالإيمان. وعلى هذا فليس هناك أساس منطقى لاعتباره مدعاة لتقسيم الكنيسة.

وقد ألقت البيانات المتعلقة بالرأسمالية أيضاً الضوء على سريان الحكمة التقليدية المرتبطة بإعلان بارمن، فهذه الحكمة التى تعطى -إلى حد ما- تفويضاً بأخلاقيات أكثر تحرراً تبدو معززة بعض الشىء.. وقد يكون هناك بيان كنسى واحد (وهو بيان ١٩٧٨ الصادر من المؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك فى الولايات المتحدة الأمريكية- حول السلام) هو الذى يبدو أنه يدافع بتحفظ أكبر عن الرأسمالية على أساس اللجوء إلى الكريستولوجيا أو الإنجيل. بل إن الحجة الغالبة لتأييد هذا الموقف الأكثر تحفظاً هو اللجوء إلى (عقيدة الخليقة) أو أى موضوع مرتبط بها.

هناك فى الحقيقة شىء صحيح عن نفاذ بصائر الحكمة التقليدية فيستطيع المرء أن يُميِّز وجود ميل على الأقل احتمال وجود الغموض المرتبط بالحجج اللاهوتية لخلق مؤسس على (عقيدة الخليقة). وبالتناظر هناك انحراف فى اتجاه المثالية -على الأقل- إن لم يكن التحررية- فى خلق يستمد تفويضه من الكريستولوجيا وتشير المعلومات إلى أن هذه الميول ليست محصلات لا يمكن تجنبها لاهوتياً.

فى المثال المشار إليه سابقاً على الأقل- لا تعطى الكريستولوچيا تفويضاً بالموقف الأكثر تحرراً فى النزاع حول الرأسمالية، لكن المؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك فى الولايات المتحدة الأمريكية يستخدمها لتأييد الرأسمالية (أو الملكية الخاصة على الأقل) مما يمثل موقفاً أكثر تحفظاً: وبالمثل فإن (عقيدة الخليقة يستخدمها عديد من الكنائس فى التفويض باستنتاجها الأكثر تحرراً حول الرأسمالية وبالذات لكى تنتقدها- ومثل هذا الاتجاه اللاهوتى يميز نقد اقتصاد السوق الحر فى

تقرير ١٩٨٢ للوحدة الفرعية لمجلس الكنائس العالمى حول (الكنيسة والمجتمع) فى وثيقة انعقاد امستردام تحت عنوان (الكنيسة وفوضى المجتمع) وفي وثيقة بعنوان (العدل) صادرة من مؤتمر الأساقفة الكاثوليك فى المادلين بأمريكا اللاتينية- وفى بيان ١٩٨٥ للأساقفة الكاثوليك فى هولندا، وربما أيضاً فى بيان ١٩٨٤ الصادر من زمالة الكنائس المسيحية فى شيلى- ونفس النماذج السابق ملاحظتها للتعديلات التى تمت على (عقيدة الخليقة) عندما تعمل العقيدة للتفويض بمراكز أخلاقية أكثر تحرراً فى هذه الحالة.. وكل هذه البيانات تثبت استمرارية الخليقة والفداء ويتم تفسير بيانات النظام المخلوق، ليس بالتضارب مع الإنجيل بل كتكملة له- فمثلاً: هناك نوع من الانطباع الأرثوذكسى الشرقى عن تقديس فكرة أن الخليقة قد أصبحت إلهية وأقرب إلى منزلة المسيح- يؤيدها تقرير ١٩٨٢ الصادر عن مجلس الكنائس العالمى- وهناك بعض البيانات الأخرى التى تندد بالرأسمالية بينما تفرض استمرارية الخليقة والفداء- ضمنياً على الأقل- وهى: بيان ١٩٨١ لمجلس كنائس "كل أفريقيا"، وبيان ١٩٧١ الصادر من المؤتمر الأسقفى الكاثوليكى لبيرو الذى كنا ندرسه.

وواضح مرة أخرى كيف يجب أن نتحدى الحكمة التقليدية- مع التسليم بالتعديلات الصحيحة لـ (عقيدة الخلق) فإن هذه العقيدة لا تحتاج بالضرورة أن تعمل كمفوض فقط لمواقف أخلاقية محافظة أو رجعية.

الإشارات السابقة إلى بيانات مجلس الكنائس العالمى، كذلك بيانيّ مؤتمرى الأساقفة الكاثوليك والتى انتقدت كلها الرأسمالية من منظور (عقيدة الخلق) تفتح الطريق إلى الدراسة الأخيرة فى هذا الفصل. وفي القسم السابق لاحظنا نوعاً من الموقف السلمى المتأصل فى مجلس الكنائس العالمى والمتزايد فى الكنيسة الكاثوليكية فيما يختص بالعلاقة بين الرأسمالية والشيوعية، فتعرض ثلاثة من هذه البيانات هذه التعهدات مخففة نقدها للرأسمالية بنقد الشيوعية أو الاشتراكية- والتقييم الأخير لهذا المنظور- كما يتجسم فى البيانات الكنسية يتطلب الفحص.

الجدل بين الرأسمالية والماركسية

سبق أن لاحظنا النقد الكاثوليكى العام للاقتصاديات غير الرأسمالية، والاشتراكية والماركسية وبالتالى فإن من المدهش التفكير مرة أخرى فى الانتقادات ضد الرأسمالية فى بيانات مؤتمرات الأساقفة الكاثوليك فى أمريكا اللاتينية، وبيرو، وهولندا.. وتتضح النقطة بأكثر قوة فى تقدير الحقيقة التى تقول إن هناك وثيقتين على الأقل من الوثائق الصادرة من الكنيسة الكاثوليكية التى تساند الرأسمالية من جهة أخرى- نجد انتقادات لعناصر معينة من الرأسمالية والمنشورين البابويين العامين وهما موضوع دراستنا هما تقدم الشعوب (Populorum Progressis) عام ١٩٦٧، القوى العاملة Laborum exercens عام ١٩٨١- وتظهر بعض نقاطهما أيضاً في (التعليمات حول الحرية المسيحية والتحرير) الصادرة عام ١٩٨٦ من الجمعية العمومية لعقيدة الإيمان وكذلك فى الرسالة الرعوية الصادرة من المؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك فى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٨٦ حول (الاقتصاد).

وقد لاحظ معلّقون آخرون نضج الفكر الكاثوليكى اللاهوتى حول موضوع الملكية الخاصة وبالتالى حول الرأسمالية، فقد لاحظنا أولاً شيئاً من هذا فى بيان ١٩٨٤ الصادر من مؤتمر الأساقفة الكاثوليك فى (بيرو) فقد أيّد أساقفة بيرو الرأسمالية إلا أنهم فعلوا ذلك بطريقة مُعدَلة إذ تأملوا فيما إذا كان موقفهم يمكن أن يعاقبهم عليه تأييد الأساقفة الأسبق للماركسية.

وعلى أى حال، فإن وثائق رجال الكنيسة الكاثوليكية التى استشهدنا بها أعلاه، يبدو أنها تتبع نفس هذا الخط الفكرى فإن امتلاك الأملاك الخاصة تم تأييده ولكن ليس كحق مطلق، كما تم أيضاً تأييد الأسواق التنافسية المفترض أنها رأسمالية. على أن ملكية السلع يجب فهمها بارتباطها بحق الجميع فى الاستخدام العام للسلع- يجب أن تكون حق الملكية الخاصة خاضعة باستمرار إلى المنفعة العامة فهذه الوثائق الكاثوليكية تَعرِّض الرأسمالية للنقد فى الحدود التى تنتهك فيها الرأسمالية الغربية هذه المبادىء أو تضع (أولوية رأس المال على العمل).

وفيما يتعلق بفكرة احتمال أن يكون رجال الكنيسة الكاثوليكية قد شعروا عند هذه النقطة ببعض التأثير الذى للمارسكية بالاشتراك مع مؤيدى لاهوت التحرر على الكنيسة، فجدير بالانتباه أيضاً تلك النداءات للاشتراك فى الإدارة التى جاءت فى تقدمة الشعوب Populorum Progressis وكذلك -كنوع من إخضاع السلع لسيطرة المجتمع- ما جاء فى القوى العاملة Laborum Exerces وفى وثيقة الفاتيكان لعام ١٩٨٦ حول لاهوت التحرر وإلى حد ما فى المنشور العام لسنة ١٩٨٧ بعنوان ثورة البلدان Sollicitude Rei socialis ومن الممتع ملاحظة أن عقيدة الخليقة تلعب دوراً ما فى كل هذه البيانات (ما عدا واحداً) حتى كتفويض لهذا الانفتاح نحو الميول الاشتراكية، على أنه فى جميع الحالات قد أخضعت الخليقة للكريستولوجيا أو للفداء، بما يتمشى مع التطورات فى مجلس الفاتيكان الثانى، كما أنه من المثير أيضاً ملاحظة استخدام رأى يقول باعتبار البشر بطبيعتهم متصلون بعضهم ببعض وبالبيئة التى يعيشون فيها كذلك. وذلك فى ثلاثة من هذه البيانات على الأقل.

ورغم أن هذه البيانات الثلاثة تبدو وكأنها تقترح نوعاً من الحلول الوسط -من منطلق تعصبها للرأسمالية- أى طريقة لمصالحة الرأسمالية مع الماركسية/ الاشتراكية، ويؤيد احتمال أن يكون هذه هى طريقة فهم هذا الاتجاه الحديث فى الفكر الكاثوليكى المعاصر، ملاحظة أن نُقَّاد الرأسمالية قد استشهدوا به فى بيان مؤتمر المادلين للأساقفة الكاثوليك فى أمريكا اللاتينية- الصادر عام ١٩٦٨، بينما يتضمن البيان الصادر من أساقفة هولندا -عام ١٩٨٥- انتقادات للشيوعية أو اشتراكية الدولة، وهناك جهد آخر بُذل للتوصل إلى طريق وسط عبرت عنه بيان المؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك فى الولايات المتحدة الأمريكية. الصادر عام ١٩٧٤ تحت عنوان (بيان عن أزمة الغذاء العالمية) إذ عبَّر الأساقفة الأمريكيون عن انفتاح نحو تعديل نظام السوق الحرة (عندما يقف فى طريق العدالة) ويبدو أن هناك حركة أصيلة فى التفكير اللاهوتى الكاثوليكى -على أعلى المستويات- نحو إيجاد طريق وسط سلمى يشبه تلك التى ميزت كثيراً من بيانات مجلس الكنائس العالمى- فى الصراع بين الماركسية/ الاشتراكية وبين الرأسمالية.

إن قضية فهم الموقف المعيارى أو التاريخى لمجلس الكنائس العالمى كجهد يبذل لإيجاد طريق وسط بين الماركسية والرأسمالية يتأكد نوعاً ما فى ضوء بياناته حول الرأسمالية، حقاً إن بيانات خمسة من انعقادات مجلس الكنائس العالمى قد انتقدت الرأسمالية إلا أن اثنين منها إما قد احتوت على نقد للشيوعية أو حاولت اقتراح أرض وسط بين الشيوعية والرأسمالية وواحد فقط من هذه البيانات الخمس (انعقاد ڤانكوڤر) صادر من انعقاد لم يكن له أى بيان يؤيد هذه الأرض الوسط.. وربما كان بيان انعقاد ڤانكوڤر دلالة على انخفاض تأثير هذا الاتجاه فى المجلس، ومع ذلك فإن حتى نقد هذا البيان للرأسمالية، نقد سلمى تماماً:

وعلى أى حال فإن بعض قطاعات مجلس الكنائس العالمى قد استمرت فى تطوير هذا الوضع السلمى تجاه الجدل حول مزايا الرأسمالية والشيوعية. وإلى هذا الحد تقدم الاتجاهات الحديثة لمجلس ولرجال الكنيسة الكاثوليكية اتجاهات مؤيدة متبادلة ومثيرة.

إن أحد التحولات الحديثة المثيرة فى تطور المدخل التعددى السلمى للمشكلة تستحق الانتباه فى النهاية، ففى مؤتمر مجلس الكنائس العالمى حول (الإيمان والعلم والمستقبل) -عام ١٩٧٩- وفى الفقرة الخامسة من تقرير بعنوان (إعادة بناء البيئة الصناعية الحضرية) يُقدِّم المؤتمر ملحوظة تصويرية موجزة ذات نفع فى حل النزاع حيث يقول التقرير: "على أن الدول (الأمم) بحثت خلال هذا القرن وخاصة منذ الكساد الاقتصادى فى الثلاثينات، والحرب العالمية الثانية عن طرق لإدارة اقتصادياتها تقع بين القطبين المتطرفين: آدم سميث وكارل ماركس- لذلك فقد شهدنا- على مدى تلك الفترة- بروز (الاقتصاد المختلط) فى بعض الدول الغربية مع توازن للاستثمار المنقسم -بالزيادة أو النقص- بين مطالب القطاعين العام والخاص.

فلو أن هذه الملاحظات الوصفية يمكن اعتبار أنها تحتفظ بوضع إرشادى فمن الواضح أن مجلس الكنائس العالمى كان يفتح دروباً جديرة لحل الصراع بين

الرأسمالية والشيوعية، وقد أظهر لنا التحليل هنا كيف أن الخلافات حول علاقة المسيحية بهذه الأيديولوجيات لا تلزم أن تكون مقسمة لوحدة الكنيسة، على أن التأمل فى الخطوط الرئيسية لمجلس الكنائس العالمى المرادف للاتجاهات الأحدث فى الكنيسة الكاثوليكية يوحى بأنه ربما كانت الأخلاقيات المسكونية (وخاصة بتجسيد وجذب الانتباه إلى الحقائق الاقتصادية الراهنة) يمكنها أن تساهم بطريقة بسيطة على الأقل فى عملية التغلب على الاختلاف النظرى بين الشيوعية والرأسمالية، وهو اختلاف يحتمل ألا تحله حتى الأحداث الجارية فى أوربا الشرقية، وسيظل الصراع متصلاً ويستحق الاهتمام اللاهوتى الجاد طالما استمرت الديمقراطيات الغربية فى تأييد البرامج الحكومية المستوحاة من الاشتراكية، بل وتستخدم هذه البرامج لكى تحفِّز اقتصادياتها وتنشطها.

الخاتمة

هل يتحتم أن تفرّق الأخلاقيات الاجتماعية بين الكنائس؟ "إمكانيات عودة التقارب"

لقد أعطيت المعلومات التى تمكِّن من الرد على السؤال الوارد بالعنوان -بمعنى ما- أكثر من مرة فى أغلب فصول الكتاب السابقة، وهذه المعلومات يبدو أنها تفوِّض بالرد بالنفى -رغم أن هذا الرد يجب أن يُقال فى نفس الوقت بشىء من الحذر. لا يتحتم أن تُفرِّق الأخلاقيات الاجتماعية بين الكنائس ويجب ألا تكون حتى الخلافات بين الكنائس حول المسائل الاجتماعية والأخلاقية المعاصرة سَبباً فى التفرقة بين الكنائس، والحق أنه يبدو أن أياً من الموضوعات التى سبق أن درسناها له نتائج لاهوتية كافية للمخاطرة باختلافات بين الكنائس مما يُعتقد أنه يكوِّن (Status Confes-sionis معتقد ثابت) ويبدو هذا الاستنتاج ممكناً على الأقل بسبب العدد القليل نسبياً من الخلافات حول المسائل الخلقية بين الكنائس التى تتصل بالخلافات اللاهوتية أو تظهرها.

وتوضح الأقسام المختلفة فى الملحق أنه يمكن تمييز بضع مئات فقط من الاختلافات بين الكنائس فى وسط ربوات الخلافات المحتملة منطقياً -وبالمثل فإن التحليل قد أشار إلى أنه مقابل كل موضوع معاصر يبرز فيه أحد هذه الخلافات المتصلة باللاهوتيات، بين الكنائس يمكن للمرء أيضاً أن يميز حالات يكون فيها أحد شركاء الخلاف فى خلاف آخر مع كنيسة أخرى حول المسألة الأخلاقية المتضمنة، لكنه يخالف فى اعتبارات أخرى الأمور غير اللاهوتية، وعليه فيتبع ذلك أنه مع كل موضوع حديث حاسم يتم التعامل معه فى هذا الكتاب لا تتصل الخلافات بين

الكنائس باللاهوتيات بشكل حتمى.

وإذا كانت الخلافات الأخلاقية غير متصلة باللاهوتيات فلا تكون هذه الخلافات متصلة بطبيعة الإيمان المسيحى ولا يبدو أنها تستحق فصم الزمالة الكنسية الرسمية. وبالتالى فإن الخلافات بين الكنائس حول موضوعات اليوم الحاسمة لا يبدو أنها مقسِّمة لوحدة الكنيسة، وإذا كانت هذه الخلافات تستحق أن تعتبر مقسِّمة للكنيسة فإن الأساس لمثل هذه المناقشة -على الأقل- كان يجب أن تكون شيئاً آخر غير اللاهوتيات.

ويصدق منطق هذه الملحوظة الأخيرة حتى إذا ظهرت (بمرور السنين) بيانات كنسية عديدة أخرى مكرسة للموضوعات التى تم تغطيتها فى هذا الكتاب، ولن يكون هذا الكتاب -بأكثر المعانى صرامة- وفيما يتعلق باستنتاجاتها قد عفا عليها الزمن فى المستقبل الذى يمكن التنبؤ به- وعلى نطاق تحديد التحليل السابق أن بيانات الكنائس تختلف فى أى موضوع وأظهرت أن اختلافاتها ليست متصلة باللاهوتيات يتبع ذلك أن ما سبق يُظهر أن الخلافات حول المسألة التى هى موضوع البحث ليست متصلة باللاهوتيات (أى أنه يمكن افتراض أنها ليست من عمل مفاهيم مختلفة للإيمان المسيحى ومن ثم فهى ليست مُقسِّمة لوحدة الكنيسة) وقد تحدث اختلافات حول نفس الموضوع بين كنائس أخرى ذات مفاهيم لاهوتية متشعبة، لكن نظراً لتكوين سابق للخلافات غير المتعلقة باللاهوتيات حول المسألة موضوع البحث فلا يمكن إظهار الخلاف بين هاتين الكنيستين الأخيرتين على أنه مرتبط أساساً أو بالضرورة باختلافاتهما اللاهوتية.

ويصح هذا المنطق بغض النظر عن عدد الشركاء الجدد الذين لهم مفاهيم لاهوتية مختلفة والذين يظهر أنهم مختلفون حول النقطة موضوع البحث، وعليه فمهما كان عدد البيانات الجديدة التى يمكن أن تصدر حول موضوع معين فى المستقبل- دون النظر إلى المنطق اللاهوتى الأساسى للموقف الذى تتخذه طالما كانت سوابق الخلافات غير المتصلة باللاهوتيات حول الموضوع محل البحث قد تمت (كما فعلنا فى دراستنا

هذه) فلازال من الضرورى أن يتبع ذلك منطقياً أن يكون الموضوع غير مقسِّم لوحدة الكنيسة، وعلى هذا الأساس يبدو مبرراً كى نستنتج أن استنتاجات هذا الكتاب المتعلقة بالخاصية غير اللاهوتية للخلافات بين الكنائس حول الموضوعات التسعة المدروسة، مازالت سارية بغض النظر عن التطورات المستقبلية فى الأخلاقيات الاجتماعية للكنائس.

وعليه فإن تحليلات الفصول السابقة أظهرت أنه إذا كانت الخلافات بين الكنائس حول الموضوعات تعتبر سبباً لانقسام الكنائس فإن أرضية هذه الانقسامات لن تكون أسباباً لاهوتية. قد يكون من المفيد هنا تقديم موجز شامل للنقاط التى انعقد عليها الإجماع والتى يجدها المرء فى جميع البيانات الكنسية التى تم دراستها. والمعلومات التى يتم تجميعها من مثل هذا الموجز لنتائج هذه الدراسة تزودنا بدوافع إضافية لاستنتاج أن الأخلاقيات قد لا تقسم الكنائس حتى على أسس غير لاهوتية، وأكثر من هذا فإن النزاعات التى تم التعرف عليها تشير إلى نوع معين من الإجماع العام بين الكنائس على الطريقة الى تصنع بها أخلاقياتها- وأخيراً تشير المعلومات -إذا أخذناها فى مجملها- إلى طريق مثمر للتقدم المسكونى.

اتجاهات فى البيانات الكنسية- بصائر مسكونية جديدة:

أول تلك النزعات المتكررة أو التى يمكن تحديدها تتصل مباشرة بالعناصر غير اللاهوتية التى يحتمل أن تهدد وحدة الكنيسة. والنزاعات التالية سوف تخص معظم حالات الإجماع اللاهوتى العام الموجودة فى البيانات المدروسة ككل، وسوف يتم دراسة العوامل غير اللاهوتية فى ختام هذا الموجز.

والاتجاه الأول الذى سندرسه يمكن تبويبه تحت عنوان (القرينية Contextuality)، وقد تكررت هذه النقطة عدة مرات فى كل فصل من فصول الكتاب تقريباً -وعلى النقيض من الحكمة التقليدية فإن الاختلافات فى البيئة الجغرافية للكنائس لا تستلزم بالضرورة مداخل مختلفة إلى أخلاقيات أو طرق مختلفة لعمل اللاهوت. وفى مناسبات متعددة وتقريباً فى كل فصل من فصول الكتاب وحول كل موضوع

قاطع حاسم سبق أن لاحظنا حالات توصلت فيها كنائس ذوى بيئات جغرافية وحضارية متباينة جذرياً.. إلى اتفاق حول مسائل أخلاقية عن طريق نفس أسلوب المناظرة اللاهوتية، وفى نفس الوقت يمكن فى هذه الأحوال ملاحظة الكنائس ذات البيئة الواحدة التى تختلف مع بعضها لاهوتياً وفى استنتاجاتها الأخلاقية.

وتميل بيئة الكنيسة إلى التأثير فيها لكى تواجه اهتمامات بعينها بانتظام أكثر مما تفعله الكنيسة الواقعة فى بيئة أخرى مختلفة.. وعلى ذلك فقد لاحظنا اهتماماً أقل بموضوع الإجهاض والبيئة بل وعدم اهتمام بموضوع الهندسة الوراثية فى كنائس العالم الثالث، والحق أن الكنائس فى تلك المناطق عموماً أقل ميلاً من كنائس الغرب لإصدار أى بيانات كنسية على الإطلاق.. وتؤثر بيئة الكنيسة عَرَضياً فى مداركها بطرق مخادعة. وهناك مثال جيد لهذه الظاهرة واضح فى رسالة الكنيسة الأرثوذكسية الروسية بعنوان "رسالة إلى الرئيس ريجان" عام ١٩٨٥ حيث تنتقد الرسالة بعنف. ربما بتأثير بيئتها أو بتأثير من السلطات الروسية- الإدارة الريجانية بسبب الحقوق المدنية المزعومة وانتهاكات العدالة الاجتماعية (انظر أيضاً رسالة الكنيسة عام ١٩٨٦ تحت عنوان: رسالة المجمع المقدس للكنيسة الأرثوذكسية الروسية حول الحرب والسلام فى العصر النووى- ١و٢ وربما كان هناك مثال أجدر بالذكر واضح فى رسالة مجمع الكنيسة الرومانية الأرثوذكسية عام ١٩٧٤ موجه إلى الرئيس الرومانى حينذاك (نيكولاس شاوشيسكو) والتى تمدح سنوات الحكم الشيوعى باعتبارها الحقب التى لم يشهد فيها الشعب الرومانى نجاحاً اقتصادياً أعظم ولا تعاوناً سلمياً مع الدولة التى حكمتهم كما هم عن طريق أفضل أبناء الأمة.

وللبيئة التى تقع فيها الكنيسة أثرها على برنامجها الأخلاقى ككل وربما على تفاصيل معينة من منظورها فى مسألة أخلاقية بالذات، وتظهر المعلومات المجتمعة من إحصائيات البيانات الكنسية -على أى حال- أنه حتى الآن قد أولوا الكثير جداً من الانتباه إلى البيئة. والبيئة ليست حاسمة فى أمر الاختلافات اللاهوتية والأخلاقية كما هو واضح، ويبدو أن هناك مبرراً لأن يعيد المجتمع المسكونى للتفكير

فى هذه الأمور، فإن العوامل البيئية لا تبدو مرشحة للنمو كعامل غير لاهوتى لتمزيق وحدة الكنيسة، لأن مثل هذه العوامل البيئية يعوزها -بوضوح- التأثير اللازم على تفسيرات الإيمان المسيحى، أو التأثير القوى الذى يبرر تقسيم الكنيسة.

والميول التالية التى سندرسها هى الالتزامات اللاهوتية العامة التى تبدو مرة بعد الأخرى فى البيانات الكنسية، ويتم مقابلة هذه الموضوعات عموماً فى البيانات التى يميل الإنسان إلى التكلم عنها على أساس أنها تمثل إجماعاً عاماً.

أولاً: يمكن للمرء أن يميز فى كل الوثائق التى تلامست مع الموضوع -ربما باستثناء وثيقة واحدة- فرض تواصل مستمر بين الخليقة والفداء وهذا التواصل المستمر هو فكرة أن الفداء يكمِّل غرض الله من الخليقة- أن تكوينات الخليقة ليست متعارضة مع هدف الفداء كما يقترحها بعض اللاهوتيين أمثال (ويرز ايليرت)- ونظراً للاستناد المتكرر فى البيانات إلى الكريستولوجيا كمفوِّض أخلاقى، فإن عدد مرات فرض التواصل المستمر بين الخليقة والفداء لا يدعو إلى الدهشة، والبيان الوحيد الذى يمكن أن يكون قد تجنب غموض الصراع مع هذا الالتزام هو بيان عام ١٩٧٤ حول العلاقات بين الأجناس والصادر من الكنيسة الهولندية المُصلحة فى جنوب أفريقيا إذ يؤكد أن التنوع الطبيعى للشعوب هو أمر يتصل بعلم الوجود، وليس أمراً لإغفال خاصية الإنجيل التوحيدية.

لقد لاحظنا سابقاً أنه ليس هناك شىء أقل من قانون الإيمان النيقوى -يبدو أنه منخرطاً فى هذا التأكيد للتواصل المستمر بين الخليقة والفداء- ففى الفصل الأول لاحظنا أن حجة مؤرخ كنسى واحد مشهور على الأقل قد تثبت بأن أحد الموضوعات الحرجة فى المجمع النيقوى- كان افتراض التواصل المستمر بين الخليقة والفداء، وفى مواجهة هرطقة (ايريان) التى انكرت مثل هذا التواصل المستمر، افترض المجمع مسبقاً أن من خلق الكون هو وحده الذى يمكن أن يفديه، والاعتراف بأن يسوع هو الله ربط الآباء النيقويون أيضاً بين عمل المسيح وعمل الله الآب فى الخليقة وبالتالى، وبما أن يسوع والآب هما واحد وإن كانا متميزين، فكذلك يجب أن يرتبط

عمل الآب (الخليقة) مع عمل الابن (الفداء) بعلاقة تبادلية- وهذا الخيط من التفكير يصل بنا الآن إلى سؤال ملىء بالمفاهيم المسكونية العميقة: إن البيانات الكنسية المعاصرة حول الأخلاقيات تفرض وجود تواصل مستمر بين الخليقة والفداء، فهل يمكن تفسير هذا على أنه تعبير عن تجسد قانون الإيمان النيقوى فى الكنائس؟

يرتبط بهذه النقطة سؤال حول ما إذا كانت البيانات الكنسية التى يبدو أنها تتناقض مع مثل هذا التواصل المستمر بين الخليقة والفداء -يمكن بدورها أن تتصارع مع قانون الإيمان النيقوى ومن ثم تكون منفصلة انفصالاً غير قابل للتغيير عن زمالة الكنائس الأخرى- ربما كان هذا السؤال وثيق الصلة كما لاحظنا من قبل- فى حالة بيان الكنيسة الهولندية المصلحة بجنوب أفريقيا الصادر عام ١٩٧٤ الخاص يكون الفصل العنصرى فى حقيقة كون (المعتقد الراسخ Status Confessionis) يؤدى إلى تقسيم الكنيسة أم لا- على أنه، رغم كون السؤال عن درجة إنكار بيان ١٩٧٤ للتواصل المستمر بين الخليقة والفداء، ومن ثم إنكار الإيمان النيقوى موضوع يستحق دراسة أكثر تفصيلاً فقد لا يكون فيما بعد مناسباً لموضوعات وحدة الكنيسة. لأن البيانات الأحدث للكنيسة الهولندية المصلحة (عامى ١٩٨٦، ١٩٩٠.) تتحرك بوضوح أكثر فى اتجاه افتراض وجود تواصل مستمر بين الخليقة والفداء وبالتالى فإن كنيسة جنوب أفريقيا لا يبدو أنها تفترق عن الإيمان النيقوى (وربما كانت أراؤها فى التمييز العنصرى كذلك، التى لم تشجبها مبدئياً بياناتها الأحدث) وربما كانت النظرة العامة للإجماع العام بين البيانات الكنسية حول هذا الموضوع الخاص بالتواصل المستمر بين الخليقة والفداء مبرراً لمزيد من التحقيق، فإن الكنائس تتوحد حتى فى العقيدة- فى خدمتها العامة للعالم (أى أخلاقياتها).

وتقود وجهة النظر العامة هذه المتصلة بعلم (الإنسان) إلى سلسلة من التساؤلات، ولقد أثارت الفصول السابقة من الكتاب السؤال حول ما إذا كان (علم الوجود) يمكن أن يكون موضوعاً مسكونياً هاماً يتسبب فى تقسيم الكنائس حول بعض الموضوعات على الأقل أشهرها- التمييز العنصرى، الإجهاض، والهندسة الوراثية- ونظراً لاستخدام وجهة نظر العلاقة بين الكائنات البشرية بواسطة عدد كبير

من الكنائس ليس فقط فى نصف الكرة الشمالى بل والجنوبى أيضاً، فإن المرء يُجرِّب بأن يتساءل عما إذا كانت وجهة النظر هذه والافتراضات الفلسفية المرتبطة بها يمكن أن تلعب دوراً فى عملية بناء (علم وجود) مقبول من عدد كبير من الكنائس فى سبيل التغلب على الانقسامات بين الكنائس، ووجهة نظر العلاقة بين الكائنات البشرية والتى أمكن تحديدها فى البيانات الكنسية تشير -على الأقل- إلى وعى من المفهوم العام لأشخاص البشر الذى دعا مجلس الكنائس العالمى فى ڤانكوڤر عام ١٩٨٣ الكنائس إلى البحث عنه.

يأتى بنا الإعجاب الذى تمارسه كنائس العالم فى تطبيقاتها لـ (علم وجود) بشكل عام نسبياً للكائنات البشرية إلى دراسة اتجاهين آخرين وهما بالتحديد: درجة مذهلة من الاتفاق حول الأخلاقيات الاجتماعية بل واللاهوتيات فى أحيان كثيرة.. ففى مجال اللاهوتيات يلاحظ المرء كثيراً من التنوع فى الحجج اللاهوتية التى تقدمها الكنائس لمواقفها الأخلاقية، إلى أن بدأت الحساسية الجديدة تجاه (عقيدة الخليقة) فى الظهور جزئياً كرد فعل لمجادلة (حدود النمو) كانت الطريقة السائدة في الأخلاقيات هو تأكيد المواقف المتخذة بالاستناد إلى الكريستولوجيا أو بعض الموضوعات المتصلة بها (وعلينا أن نلاحظ هنا أن ثانى أشهر طريقة اتبعتها البيانات للتأكيد كانت عملياً (عدم إعطاء تأكيد واضح ومحدد) وهذه الحقيقة للأسف تدل على النوعية الضحلة للكثيرين من البيانات وهى ضحالة لا تقتصر على العمق اللاهوتى بل أيضاً تتعلق بندرة الفراسة النافذة فى المسائل الأخلاقية.

ولا شك أن التأكيد (المتركز فى المسيح) فى البيانات التى تم دراستها إجمالاً متصل بعوامل طائفية، لأن أغلبية التقاليد الدينية -كما سنلاحظ مرة أخرى- وبالتالى اختيار تفويض مواقفها الأخلاقية -تاريخياً- بالاستناد إلى الكريستولوجيا أو الإنجيل بالإضافة إلى أنه لا يمكن التغاضى عن تأثير كارل بارت Karl Barth على الحركة المسكونية الحديثة. وبالتحديد فكرته عن الكريستومونزم Chistomonism وتذكر قول كارل بارت (إن الخليقة فى الإنسان يسوع المسيح لذلك فإن الخليقة خاضعة للفداء).

وهناك عنصر متصل بميل كثير من الكنائس- منذ الحرب العالمية الثانية- إلى تجنب اللجوء إلى (عقيدة الخليقة) يمكن أن يكون متوافقاً مع الحكمة التقليدية المرتبطة بإعلان بارمن. وهى أن الإيمان بأن الأخلاقيات التى تأخذ تفويضها باللجوء إلى (عقيدة الخليقة) لابد أن تقود إلى استنتاجات رجعية أو محافظة بينما الأخلاق التي تستمد تفويضها من الكريستولوجيا أو الإنجيل فقط هى التى بإمكانها تجنب مثل هذه الاستنتاجات الأخلاقية قليلة الحظ.. ومثل هذه التطورات يمكن أن تكون قد ساعدت على فتح الباب للتأثير الضخم للاهوت التحرر على الحركة المسكونية، وهذا الفكر اللاهوتى لأمريكا الجنوبية يختار بصفة مميزة نفس التأكيد المتمركز على المسيح كما فعل كل من كارل بارت وإعلان بارمن.

وقد لاحظنا على مدى الكتاب كله أمثلة تتحدى الحكمة التقليدية وقد عملت (عقيدة الخليقة) فى تلك المواقف على التفويض باستنتاجات أكثر تحرراً وانفتاحاً بل إن المرء يجد بيانات كنسية -فى بعض الأمثلة- تستخدم بعض حجج مؤسَّسة على (عقيدة الخليقة) تتوصل إلى استنتاجات أكثر تحرراً وأقل تحفظاً من المواقف التى تتخذها بيانات الكنائس التى حصلت على تفويضها باللجوء إلى الكريستولوجيا أو الإنجيل.

وقد عززت تحليلاتنا أن هناك بالفعل بعض الحق فى الحكمة التقليدية فإن الحجج التى تقدم للتفويض بمواقف أخلاقية عن طريق موضوعات متصلة بـ (عقيدة الخليقة) تميل إلى التوصل إلى استنتاجات أكثر تحفظاً حتى من استنتاجات البيانات الكنسية التى تلجأ إلى الكريستولوچيا أو الإنجيل وبالمثل فإن (الملحق) يبدو إنه يساند الاستنتاج بأن الحجج التى تفوِّض على أساس الكريستولوجيا أو الإيمان المسيحى تميل بالأكثر إلى التوصل إلى استنتاجات أخلاقية متحررة بل ومثالية. فمثلاً لاحظ انتشار هذه الأنواع من الحجج للتفويض بمثالية المعارضة الكلية للردع النووى وممارسة اللا مقاومة بل وحتى الدعاء بمفهوم (معتقد ثابت Status Confessionis) على أن هذه كلها ميول وليست نتائج نهائية لهذه المواقف اللاهوتية.

وقد تأكدنا بأن تعديلاً واحداً على الأقل من التعديلات التالية قد أجرى فى (عقيدة الخليقة) فى البيانات التى عملت فيها هذه العقيدة على التفويض ببرامج أخلاقية أكثر تحرراً.

١- تم الربط بين الخليقة والفداء ربطاً تبادلياً بحيث يفهم الفداء كإعادة خلق أو استعادة للتركيبات الخاصة بالخليقة.

٢- أن أنظمة الخليقة (أو علم الوجود) قد تم تفسيرها بطريقة بحيث ترتبط مع الإنجيل تبادلياً ولا تتصارع معه، ربما باستخدام (علم الوجود entology) ينقل فكرة أن أنظمة الخليقة جارى العمل فيها أو لا تزال تتطور وتتغير.

٣- يتم الحديث عن الكائنات البشرية بلغة علم الإنسان التواصلى، بحيث أن أولئك الذين التزموا بالنزعة اللاهوتية والتقليد الطائفى لتكوين أخلاقيات اجتماعية من منظور (عقيدة الخليقة) قد يجدوا من المفيد أخذ هذه التعديلات فى الاعتبار ليتعلموا- من البيانات- هذه الدروس عن كيفية التوصل إلى أخلاقيات بنّاءه.

وعندما يتم إجراء واحد من هذه التعديلات أو أكثر كانت الكنائس التى تجادل من منظور (عقيدة الخليقة) دائماً تقريباً فى موقف الاتفاق- فى استنتاجاتهم الأخلاقية- مع الكنائس التى استمدت تفويض نفس المواقف باللجوء إلى تفويضات لاهوتية أخرى مختلفة، وفى حالات أخرى تتفق البيانات الكنيسة التى تلجأ إلى الكريستولوجيا حول الموضوع قيد البحث مع البيانات الكنسية التى تجادل من منظور (علم الكهنوت) أو (دراسات الظواهر الكونية) وكل هذا تأكيد آخر للملاحظات الافتتاحية لهذا الفصل الختامى الخاص بانعدام الصلة بين الخلافات اللاهوتية والاختلافات الأخلاقية.

والحق أن هناك سابقة مسكونية لهذه الاستنتاج، فقد أثير شىء مثل ذلك فى وثيقة مسكونية رسمية هى (تقرير هونولولو) الصادر عن المحادثات الدولية بين الميثوديست والكاثوليك عام ١٩٨١ حيث قيل: "لأجل ذلك يجب ألا تكون الأخلاقيات اللاهوتية المؤسَّسة على الناموس الطبيعى وتلك التى تلجأ مباشرة إلى

(أخلاقيات الوحى) فى حالة صراع" -الفقرة (٤٥) ويبدو أن هذه الملحوظة والمعلومات تشير إلى اتجاه منشِّط ومخفف بعض الشىء للحياة والعمل المسكونيين ومع عنوان فرعى لشعار (الحياة والعمل) وقد يجرِّب الإنسان بأن يقول (الخدمة توحِّد والعقيدة لا تفرِّق بالضرورة).

وهذه الإشارة إلى الخاصية الموحدة للخدمة تقود بالطبيعة إلى الاتجاه التجميعى النهائى الذى تبيناه فى البيانات الكنسية وهذا الاتجاه يتعلق بأمر غير لاهوتى.. وبالتحديد يتعلق بالاستنتاجات الأخلاقية للبيانات، ودرجة الإجماع بين الكنائس حول هذه الأمور تُثير الدهشة -فنحن لاحظنا- بالتأكيد- الخلافات حول الردع النووى، واستراتيجيات التنمية وسمو المسيحية أو الشيوعية وإمكان إعادة الزواج بعد الطلاق، والإجهاض، والهندسة الوراثية (ويمكن أيضاً إضافة -تنظيم النسل ورسامة النساء والشذوذ الجنسى يمكن إضافتهم إلى هذه القائمة) على أنه -على العموم- هناك اختلافات فى الاستراتيجية.

بل إن الخلافات حول الهندسة الوراثية والإجهاض (وبصفة خاصة بين المراكز البروتستانتية المنفتحة والوسيطة) تصل إلى حد التساؤلات حول الاستراتيجيات- حول كيف ومتى نستخدم الأساليب الفنية التى يمكن استخدامها بطريقة أخرى. وفى النهاية لقد اقترحنا أن تكون المجادلة حول شرعية إعادة الزواج بعد الطلاق قد تكون مسألة استراتيجيات مختلفة أو أساليب من الرعاية الرعوية، كما أن المجادلة حول (عدم المقاومة) (نظرية الحرب العادلة) تبدو بالتأكيد متصلة بمسألة استراتيجية وبالتحديد حول أجدر السبل للمحافظة على السلم. ولم ترد هنا إشارة إلى الخلاف المجسَّد حول التمييز العنصرى لأن هذا موضوع لم تثر حوله خلافات واسعة. وبالتالى فإن هذه الخلافات لا تطغى على الإجماع العام المثير بين الكنائس حول القيم الأساسية مثل العدالة الاجتماعية والسلام ونزع السلاح وإنهاء الصراع المسلح ومساندة الأمم المتحدة والحاجة إلى تنمية الدول والشعوب المتخلفة ومجابهة سوء استخدام المخدرات والاهتمام بالبطالة والسيطرة الأجنبية والمساواة بين الجنسين بالإضافة إلى مفهوم انتقادى عام عن الطلاق.

والمدهش فى هذا التعداد لمجالات الإجماع القائمة بين الكنائس هو أن مجالات الإجماع الخُلُقى تتمشى بطريقة خارقة للعادة مع قيم الديمقراطية الغربية التحررية.. وحقيقة أن الكنائس الكائنة فى كلا جانبى الستار الحديدى القديم فى نصفيّ الكرة (الشمالى والجنوبى) لها نفس هذا النوع من الإجماع الأخلاقى، مما يجبرنا مرة أخرى- على التساؤل حول ما إذا كان هذا الإجماع المسكونى الحالى بخصوص الدور الضرورى لإحدى البيئات فى تشكيل اللاهوتيات والأخلاقيات تستحق أو لا تستحق دراسة نقدية حديثة، وهذه الملحوظة بدورها توحى باحتمالين: فهل يحتمل أن تكون قيم معينة ونماذج من الفكر اللاهوتى المرتبط بالغرب ذات قيمة مركزية مختفية بالنسبة للإيمان المسيحى، مما يعلل إجماع البيانات الكنسية المتعلقة بهذه القيم الغربية؟ أو قد يكون الحال أن البيانات الكنسية تعكس القيم الغربية لأن تصميم البيانات الاجتماعية هو أساساً ابتكار غربى، مما يفرض البرنامج الأخلاقى الغربى حتماً على أولئك الذين يستخدمونها؟ هذه تساؤلات سوف تحتاج الكنائس -فى النهاية- إلى دراستها. إن السؤال الأخير بصفة خاصة سوف يتطلب دراسة حيث أن الكنائس تبدأ فى معالجة جدية لموضوع إيجاد وسائط أفضل يمكن عن طريقها التوصل إلى الأخلاقيات.

ربما كانت هناك ملحوظة أخيرة يجب إبدأوها حول البيانات التى تم دراستها جماعياً فبالرغم أن الكريستولوجيا تميل -كما سبق أن لاحظنا- إلى أن تكون هى المبرر السائد فى معظم البيانات، فإن تنوع المبررات المستخدمة فى البيانات لا يمكن التغاضى عنه. ويظهر هذا التنوع حتى فى داخل الطوائف بل وفى داخل كنائس معينة ويتبع ذلك، بالتالى، أن تستخدم الكنائس أحياناً -كما لاحظنا فى عدد من الفصول- حججاً لتبرير أخلاقياتها لا صلة لها بتراث طوائفها.

وتثير هذه الظاهرة أسئلة حول الاستنتاجات التى تم التوصل إليها فى هذه الدراسة والمختصة بالمضامين المسكونية للمعلومات، فالاستنتاج أن الاختلافات اللاهوتية بين الكنائس ليس مهمة فى النهاية فى تحديد اختلافاتها الأخلاقية ومن ثم تكون الاختلافات الأخلاقية غير مسئولة عن -أو لا تمثل- الفكر اللاهوتى للكنائس

التى أصدرتها.

وبمعنى ما، أنا متفق تماماً مع العديد من المحللين الذين انتقدوا كلاً من المظهر الأخلاقى والمظهر اللاهوتى للبيانات التى تمت دراستها ككل. فإن الكثير جداً من البيانات تفشل فى إدراك تعقيدات الموضوعات الاجتماعية التى تدرسها أو تفشل فى تقديم أى تفويض لاهوتى لمقترحاتها الأخلاقية، وفى حالات أخرى كثيراً ما يكون التأمل اللاهوتى الذى تقدمه سطحياً- على أن الموضوع الذى ندرسه هو ما إذا كانت المداخل اللاهوتية المتنوعة التى تستخدمها إحدى الكنائس أو الطوائف فى هذه البيانات تمثل كسر التراث الدينى التاريخى لتلك الكنيسة وبالتالى فإنه يجب تقديم استعراض مُختصر جداً للمداخل إلى الأخلاقيات الاجتماعية التى دافعت عنها تاريخياً معظم الطوائف.

الأخلاقيات فى التراث الدينى الطائفى:

عندما توضع جميع البيانات الكنسية فى مجموعات حسب العشائر العقائدية، يجد المرء عموماً مبرراً أو اثنين على الأقل- تستخدمها البيانات الاجتماعية الحديثة لكل عشيرة عقائدية بوضوح أكثر، وبالإضافة إلى الحصول على تفويض استنتاجاتها الأخلاقية بالاستناد إلى الكريستولوجيا أو الإنجيل- تقوم جميع الكنائس المنتمية إلى كل العشائر العقائدية الرئيسية- ما عدا عشيرة واحدة- بالربط بين هذا الاستناد وبين حجج مستمدة من (عقيدة الخليقة) أو بعض الأماكن المرتبطة بها، وهذا النوع من التنوع اللاهوتى يمثل- على العكس من الانطباع العام الذى قد يكون لدى القراء عن المواقف التاريخية للعشائر الدينية المختلفة- تخصصاً منقياً لمختلف التراثات الدينية لكل عشيرة.

الأرثوذكسية:

عندما يتأمل المرء فى الأرثوذكسية تتبادر إلى الذهن فوراً صورة لنوع من الأخلاقيات التى استمدت سلطاتها من الكريستولوجيا -فإن المفهوم الأرثوذوكسى (في التقديس) أو تأليه الخليقة عن طريق مطابقتها مع المسيح، وما يتبع ذلك من

كون المسيح هو معيار النظام المفدى المخلوق. ويستطيع المرء بالتأكيد أن يتعرف على فقرات فى قوانين الكنيسة الأرثوذكسية تفوِّض موقفاً أخلاقياً بالاستناد إلى موضوعات عقائدية تتصل بالكريستولوچيا أو الإنجيل- على أن بعض اللاهوتيين الأرثوذكس المحدثين قد شددوا على أنه حيث أن الأرثوذكسية هى التقليد العام ويشمل الإيمان الثالوثى العام فإن التزاماتها أو تعهداتها قد لا تكون محددة بطريقة غربية مسبَّقة، وأكثر من ذلك فإن أخلاقياتها يجب ألا تُفهم على أنها تتضمن ثراءً عاماً، وهذا فى حد ذاته يجعل الأرثوذكسية تُبدى أخلاقيات ثرية بحيث يمكنها أن تستخدم مداخل عديدة لأخلاقيات فى مختلف البيئات أو عند التعامل مع موضوعات محددة.

إن مفهوم الـ (التقديس) أو تحويل المسيح للنظام المخلوق إلى صورة إلهية- قد يبدو أنه يفوِّض بمثل هذا التنوع فى المداخل الأخلاقية- رغم أن الكريستولوجيا يمكن أن تقدّم المعايير الأولية للأحكام عن العالم، فإن الوصول إلى المسيح يمكن تحقيقه عن طريق العالم المتحول، وبهذا المعنى- إذا كانت الخليقة مفهومة على أنها مصنّفة مع المسيح (أو متحولة عن طريقه) فيمكن أن تعمل منطقياً على أسس أرثوذكسية لتقديم المعايير اللازمة لتقديم الأحكام الأخلاقية. (طالما أنها مملوءة بالمسيح).

ويمكن للمرء تقديم بعض المعلومات من التراث الأرثوذكسى تساند الحجة التى تقول إن اللجوء إلى (عقيدة الخليقة) للتفويض بالأخلاق أمر مشروع فى التقليد الأرثوذكسى، وقد جادل أحد العلماء الأرثوذكس المشهود لهم وأبدى حجة عن وجود تقليد ناموسى طبيعى فى الأرثوذكسية، ويستطيع المرء أن يحدد -بالتأكيد- بعض ما يشبه هذا- الاستناد إلى ما هو طبيعى كتفويض لخُلُق معين- فى أحد القوانين التاريخية للكنيسة الأرثوذكسية وفى هذه الحالة تبدو أن (عقيدة الخليقة) تعمل كمبرر أخلاقى.. وهذه الاعتبارات ذاتها يبدو أنها تؤيد الاستنتاج بأن البيانات الاجتماعية الأرثوذكسية- والتى تستمد تفويضها من الاستناد إلى (عقيدة الخليقة) أو بعض الموضوعات المتصلة بها- هى أمينة على التراث الأرثوذكسى تماماً مثل أولئك الذين يجادلون حول موقف أخلاقى على أسس الكريستولوجيا أو

(التقديس).

كنائس الروم الكاثوليك:

لاحظنا فى نقاط عديدة فى هذا الكتاب المداخل المتنوعة التى تميز البيانات الاجماعية الكاثوليكية ويمكن أن يتوقع المرء مواجهة بيانات تعرض مايعتبره عادة من مميزات التراث الكاثوليكى مثل اللجوء إلى الناموس الطبيعى (الخليقة) للحصول على تفويض ومثل هذا النموذج من اللاهوت الأدبى له جذوره فى (توما الاكوينى) إن لم يكن فى لاهوتيين أسبق منه. كما تشهد عن نفسها فى المجمع الفاتيكانى الثانى حيث يتم مساندة نوع من أخلاقيات (الملكوت الثنائى) -ويذكر تقرير Lumen Gentium: (بسبب اقتصاديات الخلاص بالذات، يجب على المؤمنين أن يتعلموا كيف يميزون بالتدقيق بين الحقوق والواجبات الخاصة بهم كأشخاص منتمين للكنيسة (وهو ما لاحظه مراقبون آخرون) له جذوره فى أحد مجالس الكنيسة الكاثوليكية وبصفة خاصة فى مجلس الفاتيكان الثانى- وفى نصين مناسبين (تم الاستشهاد بأحدهما من قبل) تم إخضاع الخليقة للفداء: "لاشك أن المسيحى مقيد وملتزم بكل من: الحاجة إلى مقاومة الشر، وواجب مقاومة الشر- عن طريق الكثير من المآسى، والمعاناة حتى الموت، لكنه يرتبط بسر الذبيحة (القربان) وعلى غرار موت المسيح سوف يسرع فى طريق القيامة.. وكل هذا يصدُق ليس فقط بالنسبة للمسيحيين بل أيضاً لكل الناس ذوى النيات الحسنة الذين تعمل النعمة فى قلوبهم عملها السرى." وأكثر من ذلك فإن عمل العلمانيين هو: (أن يربوا ضميراً صحيح التهذيب وأن يطبع شئون المدينة الأرضية بطابع الناموس الإلهى).

والمفهوم الذى تنقله إلينا هذه الفقرات- فكرة الخليقة (النظام الطبيعى كله) وقد تطابقت مع المسيح- ليست مجرد تطور خاص بالقرن العشرين بل تضرب بجذورها فى افتتان العصور الوسطى بالميول الثيوقراطية (الحكومات الدينية) وقد عبر عنها أحسن تعبير الأمر البابوى الرسمى الصادر عام ١٣٠٢ بعنوان بالحقيقة واحد Unam Sanetam حيث أكد أن الدولة بدون الكنيسة سوف تنفسخ بل إن (توما الأكوينى)

نفسه أشار إلى تبعية الدولة للكنيسة فى عدد من الفقرات وأشهرها ما جاء فى (تعليق على الأحكام) (١٢٥٣- ١٢٥٥) رغم أنه استمر حتى ذلك الوقت فى الجدل حول التمييز بين مجالات السلطان الكنسى والسلطان المدنى.

وواضح أن البيانات الكاثوليكية الحديثة التى تحاج حول مواقف أخلاقية على أساس بنية الخليقة المفهومة على أنها مغروسة فى الكريستولوچيا، لها أساس موقر وله سلطان فى التقليد الكاثوليكى، وطالما أن مثل هذا اللجوء إلى (عقيدة الخليقة) يشير فى النهاية إلى أساس كريستولوجى فإن بيانات الكنيسة الكاثوليكية التى تلجأ فقط إلى الكريستولوجيا كمعيار لحكم أخلاقى تبدو منسجمة مع هذا الرافد.

التقليد المُصلح:

لاحظنا فى الفصل الأول -على عكس القوالب الطبيعية- تسامح التقليد المُصلح فى الاستناد إلى (عقيدة الخليقة) كمبرر للأخلاقيات، على أن المجرى الثيوقراطى (الذى فيه يقوم الإنجيل أو الكريستولوجيا بتقديم المعيار لكل القرارات الأخلاقية) هو المجرى السائد (وهو أيضاً التفويض السائد المستخدم فى معظم بيانات الكنائس المُصلحة) وهذا المبدأ مذكور فى العديد من البيانات العقائدية التاريخية المُصلحة.

يمكن الاستشهاد ببيان رفيع عن هذه النقطة وهو قانون الإيمان الهلڤيني الثاني The Second Helvetic Confessionis الصادر عام ١٥٦٦ والذى جاء فيه: (إذاً لندع (الحاكم) يمسك بعالم الله فى يديه ويأخذ حذره لئلا يتم تعليم أى شىء مناقض له، وبالمثل اتركوه يحكم الشعب الذى أوكله الله إليه بقوانين صحيحة تم وضعها حسب كلمة الله ودعوة يحافظ على الشعب فى نظام وواجب وطاعة).

على أنه، كما لاحظنا، فإن لجوء قلة من بيانات الكنائس المُصلحة المعاصرة إلى (عقيدة الخليقة) للحصول على تفويض بموقف أخلاقى معين، له أساس شرعى فى التراث المُصلح، ولسنا نجد فى تقليد (ابراهام كيوبر)- مصلح القرن التاسع عشر، أو فى تعاليم الترتيب الإلهى الواردة فى قانون الإيمان الوستمنسترى دون الاعتماد على الإنجيل للتفويض باتخاذ القرار الأخلاقى.. وقد ساند (جون كلفن) هذا النوع من

أخلاقيات (الملكوت الثنائى) -صراحة "وعليه فإنه حتى لا يعثر أحد منا فى ذلك الحجر- دعونا أولاً نعتبر أن هناك حكومة مزدوجة داخل الإنسان. إحداهما روحية (حيث يأخذ الضمير تعليماته من التقوى وخوف الله، والثانية سياسية حيث يتعلم الإنسان واجبات الإنسانية والمواطنة.. وهذان -إذ فرقنا بينهما- يجب أن يتم اختبار كل منهما على حدة دائماً" وعليه فإن البيانات الكنسية الحديثة التى تستمد سلطانها من (عقيدة الخليقة) ليست بأى حال من الأحوال خارج إطار التقليد المصلح.

اللوثرية:

لو أن هناك تقليداً ما يرى ضرورة استبعاد أى بدائل للفكرة القائلة بأن كل الحجج الأخلاقية يجب أن تتصل بـ (عقيدة الخليقة) فيبدو أن المرشح لهذا التقليد المذهب اللوثرى فإن تعزيزها لأخلاقيات (الملكوت الثنائى) التى سبق شرحها تستلزم بالتأكيد أن الخليقة (الناموس) هى المبرر الشرعى الوحيد للأخلاقيات، نظراً لأنه قد تم التمييز بين مجال الإنجيل والملكوت السياسى ومن بين نصوص القرن السادس عشر اللوثرية الكلاسيكية التى تذكر هذه النقطة (الدفاع عن قانون الإيمان الأوجسبرجى) ويمكن الاستشهاد به: (لقد أفادت كتابات لاهوتيينا فى تنوير مسألة (التمييز بين ملكوت المسيح وملكوت السياسة) بجملتها- فإن الإنجيل لا يقدم أى شرائع جديدة نحو الدولة المدنية لكنه يوصينا أن نطيع القوانين القائمة سواء كانت مصاغة بمعرفة وثنيين أو غيرهم وأن نمارس المحبة مع هذه الطاعة".

وإذ لنا هذه الخلفية فإن البيانات الكنسية الصادرة من كنائس لوثرية والتى تلجأ إلى الكريستولوجيا للتفويض بالأخلاقيات قد تبدو كتحريفات للتراث اللوثرى، على أنه قد لا تكون هذه هى القصة كاملة، فإن كتاب مارتن لوثر بعنوان الكتاب الكبير للتعليم Large Catechism يحتوى على فقرة توحى بخضوع الخليقة للفداء بطريقة قريبة من التوجه الكريستولوجى الأحدث للكنيسة الكاثوليكية، وطبقاً لما قاله لوثر: "إن الله خلقنا لهذا الهدف بالذات، أن يفدينا ويقدسنا".

فإذا كان الغرض الأصلى من الخليقة هو من أجل الفداء، فيتعين إذاً أن يكون محتواها يشبه محتوى الفداء، وبالتالى فإن هناك تسامحاً لوثرياً معيناً للحجج التى تستمد سلطتها من الكريستولوجيا أو الإنجيل أو الفداء يبدو أمراً مفترضاً مقدماً فى هذا النص- عندما يشير المسيحيون إلى الخليقة كمبرر لأخلاقياتهم، فإنه يبدو أنهم يشيرون -ضمنياً- إلى اللجوء إلى الفداء، الذى هو -فى النهاية- مُحتوى الخليقة وبهذه الطريقة يجب أن نفهم الأقلية من البيانات اللوثرية، والتى تستند فى موقفها على أسس كريستولوچية.

المذهب الإنجيليكانى:

إن قابلية التقليد الإنجليكانى للاستناد فى أخلاقياته إلى (عقيدة الخليقة) أو الناموس الطبيعى معروف على نطاق واسع وهذا الاستنتاج حول الوضع الاجتماعى التقليدى الأخلاقى مبنى أساساً فقط على كتابات أفراد بعينهم فإن المواد التسع والثلاثين للإنجليكانية لا تقدم إرشاداً ذا قيمة فيما يتعلق بالأخلاقيات- على أن المادة (٣٧) من إصدار ١٥٧١ الأصلى تميز بين العالمين، الروحى والمادى بطريقة توحى بالأخلاقيات اللوثرية ذات (الملكوت الثنائى) وحاجتها الغالية لتأييد (عقيدة الخليقة) باعتبارها المفوض الوحيد للأحكام الخُلقُية فى المجال الاجتماعى.

وإذ لنا هذه الخلفية- يبدو من الصعب إدراك الشرعية الكاملة للبيانات الاجتماعية التى تلجأ إلى (الكريستولوجيا) أو الإيمان المسيحى كمبرر- على بعض السوابق فى التراث الإنجليكانى ربما أمكن العثور عليها لهذه النوعية من الحجج. ويفكر البعض فى الدور الذى نسبته كنيسة انجلترا إلى الحكومة البريطانية وهو دور (حامية الإيمان) حسب قانون السيادة الصادر عام ١٥٣٤ وهذا الدور كافٍ لتذكيرنا بالآراء المُصلحة حول العلاقات بين الكنيسة والدولة والتى ربما كان من الأنسب أن نستنتج منها أن الاستخدام (شبه المُعدَّل للكريستولوجيا أو الإنجيل للتفويض بأخلاقيات اجتماعية يمكن استخدامه بطريقة مناسبة فى التراث التاريخى الإنجليكانى:

المذهب الميثوديستي:

رغم أن الميثوديستية التاريخية لم تكن قط مجردة من الوعى الاجتماعى (فقد أدانت الرق منذ عام ١٧٨٩) فإن وثائقها الرسمية لا تعكس صراحة سوى القليل جداً من فرضياتها اللاهوتية عن الأخلاقية الاجتماعية وعليه فيمكن أن يكون من المناسب أن نستنتج أن "أى مبرر يصلح" بالنسبة للميثوديستية، وأن لجوء البيانات الميثوديستية إلى أى عقيدة سارية للحصول على تفويض، لازال يمثل مساواة الإيمان بالتقليد.

وإن نظرة أدق إلى الوثائق الرسمية الميثوديستية التاريخية- توحى بأن (البند الثانى من قانون الإيمان)- وربما شىء يشبه الخليقة- هو المعيار التاريخى للمبررات الميثوديستية للأخلاقيات الاجتماعية، وأول مفتاح لهذا الارتباط هو إعادة تجربة التنديد بالرق فى الوثيقة الميثوديستية، قواعد عامة ويقال إن التنديد كان نتيجة لحقيقة أن البرهان الأمين (رغبتهم فى الخلاص) فى هذه الحالة التاريخية الوحيدة اعتمدت الكنيسة الميثوديستية على الإنجيل أو (التقديس) للتفويض بأخلاقياتها- هل يمكن أن تفهم هذه باعتبارها النموذج المُفضّل تاريخياً للأخلاق الاجتماعية الميثوديستية؟

وقد تبدو لمحات تُظهر أن أخلاقيات المؤسسة على (عقيدة الخلق) يمكن أن تكون مناسبة للموقف الميثوديستى فى الكتاب الرسمى الذى أصدره (ولسلى) أولاً تحت عنوان (بنود العقيدة) ففى أحد البنود المخصصة للحكام يتعرف الكاتب على سلطان الحكومة وواجب المسيحيين أن يكونوا مطيعين لها. والالتزامات هنا مذكرة بما فيه الكفاية بالمدخل اللوثرى للعلاقات بين الكنيسة والدولة حتى أن المرء يُجرِّب بأن يتساءل عما إذا كانت الميثوديستية تؤيد صراحة المدخل اللوثرى للأخلاقيات الاجتماعية الذى يميز البيانات الاجتماعية الميثوديستية الحديثة لا يبدو أنه غير شرعى ومن المحتمل أن يكون اللجوء إلى البند الثانى لإقرار الإيمان هو الذى يميز المدخل الميثوديستى أكثر من غيره.

التقليد المينونيتي:

يبدو واضحاً فى البيانات الكنسية المينونيتية التى تم دراستها- تنوع التبريرات اللاهوتية على أن المبررات المجمعة الأكثر شيوعاً هى أوضاع عقائدية مشتقة من فقرات فى قانون الإيمان تختص بالكريستولوجيا ودراسة الظواهر الروحية- والحق أن هذا المجال له سوابق فى التقليد المينونيتى/ المعمدانى ورغم أن المينونيت الأوَّلين كانوا انفصاليين لدرجة أن الكنائس المينونيتية التى تُصدر بيانات اجتماعية لم تُوجد. إلا أن المينونايت الأوَّل كانوا يميلون إلى تفويض هذا الانفصال باللجوء إلى الكريستولوجيا وإلى مبررات مستمدة من المادة الثالثة من قانون الإيمان إلى حدٍ ما.

على إنه يبدو أنه توجد بعض السوابق التاريخية للمدخل الحالى لكنيسة المينونيت إلى الموضوعات الاجتماعية عن طريق (عقيدة الخليقة) فهناك قراءة بطريقة معينة للمادة ٣٧ من قانون الإيمان المينونيتى الصادر عام ١٥٨٠. المعروف باسم "اعتراف وتسلاند" يمكن فهمها بهذه الطريقة. ويذكر قانون الإيمان: "إن الحكومة- أو الحاكم المدنى- هو ترتيب إلهى ضرورى معيّن لحكم المجتمع الإنسانى العام ومبنى فى ذات نسيج الحياة العادية وللصالح المدنى".

وفكرة الحكومة كترتيب مبنى فى ذات نسيج النظام المخلوق، يمكن النظر إليها على أنها المحك للتفويض باختبار حديث للموضوعات الأخلاقية الاجتماعية الحالية يقوم به المينونيت. لقد شق كثير من التقليد المينونيتى الحديث طريقه بعيداً فى علاقته بالتراث المينونيتى الكلاسيكى على أنه على الأقل فيما يختص بالمنظور اللاهوتى للبيانات الاجتماعية المينونيتية الحديثة، تبدو هناك بعض الاستمرارية مع الماضى.

التقليد المعمداني:

مع التسليم بالتراث العام -بعض الشيء- بين المينونيت والمعمدانيين، فليس مستغرباً أن نجد ملامح عامة فى كيفية تواصل التراث إلى البيانات المعاصرة الخاصة بالموضوعات الحاسمة Cutting - Edge Issues إن رجحان كفة الحجج المؤسسة على

الكريستولوجيا فى البيانات المعمدانية الحديثة، يعادله هذا النوع من اتجاه البيانات الدينية للتراث المعمدانى أمثال: إقرار إيمان نيوهامبشاير لعام ١٨٣٣، وإقرار الإيمان الثانى للقرن السابع عشر- وإلى حد ما: إعلان ١٦١١ عن الشعب الإنجليزى الباقى فى امستردام بهولندا، والبيانان الأخيران أيضاً إلى الحكومة باعتبارها (ترتيب إلهى) لذا ربما كان فى الإمكان استخدام هذه النصوص أيضاً للتفويض بشرعية الالتجاء إلى (عقيدة الخليقة) التى لاحظناها فيما لا يقل عن اثنى عشر بياناً معمدانياً معاصراً -أو أكثر.

تقاليد الكنائس: المورافية والتجديدية والمتحدة:

إن الأساس المنطقى لتجميع هذه التقاليد الثلاثة معاً فى استعراضنا الموجز للمواقف التاريخية للكنائس حول الموضوع الأخلاقيات الاجتماعية هو أنها كلها تشترك فى مفهوم ذاتى مسكونى واحد، إن لم يكن بسبب اشتراكهم فى شخصية أصلية واحدة متطورة، كلها لها أصول -ومازالت إلى حد ما- تهدف إلى أن تكون تقاليداً تعمل على قهر الانقسامات الطائفية كما أن اثنين منها ومعظم الكنائس المتحدة خارج ألمانيا تشترك معاً فى وجهة نظر غير عقائدية وإذا سلّمنا بالمطالب المسكونية لهذه الكنائس فيكون من الصواب توقع أنها سوف تتضمن كل ألوان المداخل اللاهوتية للأخلاقيات الاجتماعية، وهذا يصدق فعلاً على البيانات الاجتماعية المعاصرة لهذه الكنائس وإن كانت -مثلها مثل باقى الـ (Oikoumene)- انحرافات واضحة نحو التفويض بمواقف باللجوء إلى الكريستولوچيا أو الإنجيل، ونظراً لتوجهاتها المتمسكة بحرفية الكتاب المقدس وغير العقائدية- فلا شىء يحول دون شرعية مساندتها لجميع البدائل اللاهوتية التى سبق أن تعرفنا عليها- وحتى فى حالة الكنائس المتحدة الألمانية، فإن إدراكها لكل من التراثين التاريخيين: المصلح واللوثرى- يفوِّض ويدعو إلى استخدام تشكيلة واسعة من المنظورات اللاهوتية التى تنعكس فى بيانات كل هذه الكنائس.

الخلاصة

تستخدم الخلاصة الموجزة السابقة للمداخل التاريخية للأخلاق الاجتماعية لأهم الطوائف- فى الدلالة على أن التنوع اللاهوتى الذى أدركناه فى بيانات معظم الكنائس ليس دليلاً على عدم أمانة هذه الكنائس للتراث التاريخى لكل منها وهذه نقطة هامة لأنها تُظهِر أن الاستنتاجات المستنبطة حول علاقات الكنائس ببعضها على أساس بياناتها الاجتماعية المعاصرة هى أحكام مسكونية عامة وسارية وربما أمكن تطبيقها ليس فقط على الكنائس المشتركة فى هذه الدراسة بل أيضاً على الطوائف المُمثلة فيها- وعليه يكون استنتاجنا من تحليلنا للبيانات الكنسية- أى أن المسائل الأخلاقية التى تم شرحها فى هذا الكتاب ليست مقسمة لوحدة الكنيسة- يبدو أنه الآن قائم على أرض أكثر صلابة.

إن التحليل السابق للمواقف التاريخية للطوائف المختلفة- تُسهم أيضاً فى الاستنتاج بأن الأخلاقيات الاجتماعية لا تؤدى إلى انقسام الكنيسة.. وفى كل حالة تقريباً تميز المواقف التاريخية للطوائف المختلفة بأكثر من مظهر لاهوتى واحد، وعادة ما يكون هناك نموذج سائد ونموذج تكميلى (فمثلاً فى حالة (اللوثرية) هناك الملكوت المزدوج- يكمله الانفتاح نحو إخضاع الخليقة للفداء) وهذه الحقيقة دليل آخر على شرعية الاستنتاج إن الاختلافات اللاهوتية حول الأخلاقيات لا تؤدى لانقسام الكنيسة بقدر ما تجد المنظورات اللاهوتية المتنوعة (مثل المدخل اللاهوتى المصلح المتميز بأنه متمركز حول المسيح، والمدخل اللاهوتى اللوثرى المتميز بأنه متمركز حول (عقيدة الخليقة) والملكوت الثنائى طريقاً للتعايش معاً داخل تقاليد طائفية معينة بل وتتمشى أحياناً مع نماذج تستند على دراسة الظواهر الروحية، علم الكهنوت، أو الأخرويات وما شابهها. إلا أن كل هذه المداخل اللاهوتية المختلفة تعمل على العيش معاً دون تحطيم الزمالة بين الطوائف، وبالتالى فلا داعى للقول بأن نفس الاختلافات اللاهوتية يمكن أن تقسم بين الطوائف المختلفة إذا لم تكن تُسِّم كنيسة بالذات -إن الاختلافات حول الأخلاقيات الاجتماعية حتى إذا كانت تتعلق باللاهوتيات- لا يبدو أنها تستلزم تقسيم الكنيسة.

تأملات ختامية

قبل أن نسمح للاستنتاج القائل بأن الاختلافات الأخلاقية لا تقسم الكنائس- من الضرورى أن نختبر مشكلة أخرى وتطور الاحتمالات التى يمكن أن يأتى بها هذا الاستنتاج بالنسبة للتقارب المسكونى والمشكلة تتعلق بالمأزق الحالى فى التعاون بين مجلس الكنائس العالمى والكنيسة الكاثوليكية حول الأخلاقيات الاجتماعية.

قد يكون من المغالاة القول إن التوتر في العلاقات بين الكنيسة الكاثوليكية ومجلس الكنائس العالمى ملموس (كما أن ذلك القول قد يكون أقل من اللازم) لأن التعاون فى الأخلاقيات الاجتماعية قائم ويستمر بينهما بلا انقطاع منذ عام ١٩٦٨ عندما كوَّن الاثنان (مجتمع التنمية والسلام) وقد تطور "المجتمع" إلى أن استنتبط (مجموعة استشارية مشتركة حول الفكر والعمل الاجتماعى)- التى انبثقت من مجموعة العمل المشتركة بين الكنيسة الكاثوليكية ومجلس الكنائس العالمى.

إن العلاقات بين الهيئتين والعاملين فيهما جيدة جداً لذا فإنه من الظلم الكلام عن توتر بينهما على هذا المستوى، ومع ذلك فإن المشاركين بدأوا فى توجيه اهتمام جدِّى توفرا حول السبب فى قلة ما تم التوصل بعد كل هذه السنوات من التعاون، وتطرح تساؤلات حول ما إذا كانت هناك أسباب لاهوتية تسبب انقسام الكنيسة بحيث أعاقت -وستظل تعيق- التعاون والعمل المشترك بين الهيئتين الكنسيتين.

ويبدو أن نتائج هذه الدراسة تعزز- إلى حد ما- بعض هذه الأمور، فقد لاحظنا أن بعض المجادلات الرئيسية فى الأخلاق المسكونية هذه الأيام تضع الكنيسة الكاثوليكية فى مواجهة ضد تحالف بروتستانتى على أن تحليلاتنا للخلافات بين طرفى الجدل حول هذه الموضوعات- مثل الإجهاض، إعادة الزواج بعد الطلاق، والهندسة الوراثية- تزيد من القرائن المثبتة القرارات الحالية لكل من مجلس الكنائس العالمى والكنيسة الكاثوليكية إن استنتاجات دراستنا والتى تظهر أن الاختلافات اللاهوتية ليست فى خطر بسبب الاختلافات القائمة بين الكنيسة الكاثوليكية والبروتستانتية حول الأخلاق- تزودنا بطريقة مفيدة لتقييم مسألة ما

إذا كانت العوامل التى يرى الآخرون أنها السبب فى المأزق الحالى بين الكنيسة الكاثوليكية ومجلس الكنائس العالمى هى حقاً مقسِّمة الكنيسة.. وفى هذا الصدد فإنه لا يقل أهمية أن نتذكر دائماً الانسجام اللاهوتى والأخلاقى المنبثق والتأثير المتبادل على الأخلاقيات الاجتماعية التى سبق أن لاحظناها فى الفصول السابقة بين الكنيسة الكاثوليكية ومجلس الكنائس العالمى.. وقد لاحظ (جيمس جوستافون James Geostavon) وهو أخلاقى مشهور- ظهور إجماع بين العناصر (الإنعاشية) فى كل من الكنيستين البروتستانتية والكاثوليكية.

ورغم أن عدة مطبوعات قد حلَّلت المأزق الحالى بين الكنيسة الكاثوليكية ومجلس الكنائس العالمى فإن (توماس سييجر Thomas Seegre) وحده قدم تحليلاً فى كتاب كامل، وعليه يمكن اعتباره يقدم التحليل الحاسم. ويحلِّل (در) أساساً الاختلافات التى تتدخل فى التعاون بين الكنيسة الكاثوليكية ومجلس الكنائس العالمى على نطاق الموضوعات المنهجية والتأسيسية والواقعية، فإن ميل التقليد الكاثوليكى لأن يكون أكثر مثالية من مجلس الكنائس العالمى الدخول إلى المسائل الأخلاقية (وهى خصلة قبل أنها ترجع إلى اعتماد التقليد الكاثوليكى المتميز على أخلاقيات الناموس الطبيعى) يمكن إدراكه كواحد من الموضوعات المنهجية موضع الرهان.. وفى المقابل- كما يتضح من مختلف أقسام الملحق، فإن المدخل السائد للأخلاقيات فى بيانات مجلس الكنائس العالمى كان الاعتماد على الكريستولوچيا للتفويض (مثل نموذج كارل بات Karl Barth أو سيادة المسيح) وهناك موضوع آخر مميَّز يتضمن منظور رجال الكنيسة الكاثوليكية الأكثر ميلاً إلى انتقاد الأيديولوجيات فهو أسلوب كهنوتى رعوى أكثر من الأساليب الرعوية النبوية لمجلس الكنائس العالمى.

أما الموضوعات المتعلقة بالبنيان التى يبرزها (در) على أنها تفصل بين هذه الكيانات، فهى واضحة، وبالتحديد هى الاختلاف بين كنيسة (وهى أيضاً كائن سياسى/ طبيعى) وبين مجلس كنائس- ويتقدم (در) بعد ذلك لتحديد الموضوعات الجوهرية مثل استخدام العنف فى وجه الظلم، السلالية، التنمية، السكان، حقوق النساء- كطرق لتوضيح كيف أن الاختلافات المنهجية والبنيانية تُظهر أنفسها فى

العلاقة بين الكنيسة الكاثوليكية ومجلس الكنائس العالمى.

وتحليل (در) دقيق ويشير إلى بعض الصعوبات فى تقوية العلاقات بين الكنيسة الكاثوليكية ومجلس الكنائس العالمى، على أن الاختلاف الوحيد المرتبط باللاهوتيات والذى استطاع تبيُّنه كان ادعاؤه بأن الكنيسة الكاثوليكية تعمل مع تقليد أخلاقيات الناموس الطبيعى بالمقارنة مع شغف مجلس الكنائس العالمى لاكتشاف الإعلانات الإلهية فى عذوبة وتفرُّد كل حدث على حدة" وكما سبق أن رأينا، فإن هذه ليست القصة كاملة حيث أنه فى مجمع الفاتيكان الثانى تحركت الكنيسة الكاثوليكية قليلاً بعيداً عن أخلاقيات الناموس الطبيعى بينما فرضت خضوع الخليقة للكريستولوجيا وبالمثل فإنه منذ بداية جدل (حدود النمو) تحرك مجلس الكنائس العالمى فى اتجاه زيادة تقدير أخلاقيات الناموس الطبيعى التى يتضمن أحدها دور (عقيدة الخليقة) فى التفويض بمقترحات أخلاقية- وبالاختصار فإنه طالما تُعلِّم كل من الكنيسة الكاثوليكية ومجلس الكنائس العالمى استخدام المنظورات اللاهوتية المميزة لكلٍ منهما ليبدو أن الاختلافات بينهما التى نبَّر عليها (در) ليست ذات صفة تؤدى إلى تقسيم الكنيسة بل هى مجرد اختلافات فى التوكيد.

فإن كلاً منهما -عند الاقتضاء- يشارك الآخر فى سماته المميزة وأساسه اللاهوتى المنطقى- ومع ذلك فإن عدم استطاعتهما التعاون حول الأخلاقيات تظل قائمة -ألا يتبع ذلك إذاً- إن تكون اختلافاتهما حول المسائل الأخلاقية، ليست لاهوتية تماماً؟

والحق أن (در) يلاحظ مساحات أخرى فيها اختلافات، لكن لما كانت الاختلافات اللاهوتية ليست موضع الرهان فى العلاقات بين المجلس والكنيسة الكاثوليكية فإن هذه الأمور الأخرى لا يبدو أنها تتعلق بالإيمان بل إنها تبدو بالأكثر أشبه بالاختلافات حول (بديهيات وسطى) أو استراتيجيات- وقد أصاب (در) إذ أبرز بعض العوامل التى أعاقت -حتى الآن- التعاون بين الكنيسة الكاثوليكية ومجلس

الكنائس العالمى، حول الموضوعات الاجتماعية، على أن هذه الأمور البنيانية -كبديهيات وسطى- لا يبدو أنها تشق الطريق إلى تعاون أوثق بشكل لا يمكن تخطيه، فإن الاختلافات حول طبيعة الإيمان المسيحى لا يبدو أنها تقف فى الطريق.

إن الإجماع الكاثوليكى حول المسائل الأخلاقية التى يشترك فيها كل من الكنيسة الكاثوليكية ومجلس الكنائس العالمى- كما تظهر دراستنا- بالإضافة إلى الانسجام اللاهوتى المتزايد الذى تُظهره الدراسة بين الهيئتين يضع تحليل (در) عن العوائق الحالية فى التعاون بين الكنيسة الكاثوليكية ومجلس الكنائس العالمى فى ضوء جديد، فالاختلافات بينهما ليس مسائل لا يمكن تخطيها نهائياً، ومن ثم فهى ليست مُقسمة لوحدة الكنيسة.

إن المعلومات التى تم تجميعها من تحليلاتنا لبيانات الكنائس توحى برد سلبى على السؤال الموجود فى عنوان هذه الخاتمة، حتى بعد الأخذ فى الاعتبار الاختلافات الحالية بين مجلس الكنائس العالمى والكنيسة الكاثوليكية- بالإضافة إلى دراسة للتعاليم التاريخية للكنائس، يبدو أن اختلافات الكنائس حول الأخلاقيات ليست بالضرورة مرتبطة باللاهوتيات، وعليه فإن هذه الاختلافات ليست حول طبيعة الإيمان المسيحى ومن ثم فلا يبدو أنها تستحق عمل انشقاقات بين الكنائس.

حتى هذه النقطة كانت المضامين المسكونية للمعلومات قد ذُكرت سلبياً -وتظهر التحليلات أن وحدة الكنيسة لم تتعرض للخطر بسبب الأخلاقيات. لكن هل يمكن للمرء أن يقدم الإجماع الكلى حول الأخلاقيات وعدم الملاءمة الواضحة للخلافات اللاهوتية فى تحديد الاختلافات الأخلاقية بصورة أكثر إيجابية؟

إن اختباراً للمعلومات فى ضوء افتراضات لاهوتية (انجلو أمريكية) معينة يمكن أن تشير إلى طريق لانتعاش مقبل لحركة (الحياة والعمل).

والنموذج اللاهوتى الذى اتصوره شديد التأثر بالفلسفة التحليلية الإنجليزية وفكرتها عن أن معنى مفهومها هو فى استخدامها- وبتأييد هذه الافتراضات ثم ملاحظة أنه فى أمثلة قليلة نسبياً تُظهر الاختلافات حول التفويض اللاهوتى لأحد

الأخلاقيات نفسها فى اختلافات فى الممارسة بين الكنائس، فهل نستطيع أن نستنتج أن مثله هذه الاختلافات اللاهوتية لا معنى لها حيث أنها ليس لها استخدامات عملية (ومن ثم فهى غير مقسمة للكنيسة)؟ إن هذا يثير سؤالاً متصلاً به: إذا كانت الاختلافات العقائدية الأخرى بين الكنائس تتعلق بالاختلافات فى النماذج اللاهوتية التى تستخدمها عند التفويض بأخلاقياتها الخاصة، فهل يستطيع المرء أن يستنتج أيضاً أنه بقدر ما لا تُظهر تلك الاختلافات نفسها فى الأخلاقيات (أى فى اختلافات فى الممارسة) تكون الاختلافات بين الكنائس حول موضوعات مثل الكهنوت والطقسيات أو حتى فى البابوية- لا معنى لها لأنه ليس لها استخدام عملى ومن ثم فهى لا تقسم وحدة الكنيسة؟.

يمثل هذا السؤال نوعاً من إعادة التعريف بمدخل (الحياة والعمل) المعدّل- إلى المسكونيات وهل تجسيد المفهوم بهذه الطريقة يتطلب المزيد من الاستفسار والتهذيب من المسكونيين؟ ليست هذه قصتنا هنا لكننا نستطيع على الأقل أن نثير سؤالاً ختامياً بالنسبة للأصوات المتزايدة التى تدعو إلى حوارات مسكونية لدمج اعتبارات المسائل الأخلاقية جنباً إلى جنب مع الأمور العقائدية. نظراً للإجماع -أو على الأقل لعدم تأثير الخلافات حول الأخلاقيات على وحدة الكنيسة، الأمر الذى تكشّف لنا من خلال هذا التحليل للبيانات الكنسية الاجتماعية هل نحتاج حقاً إلى مثل هذا الحوار؟ ربما كان يمكن استخدامه فقط فى إظهار أن العقيدة والاختلافات العقائدية ليست بذات أهمية إطلاقاً بالنسبة للممارسة الكنسية.

ملاحظات ختامية

حيث أن هذا الكتاب تم تحريره فى بداية التسعينات وتعامل بتوسع فقط مع البيانات الكنسية الاجتماعية الصادرة حتى نهاية الثمانينات فقد نصحنى الزملاء الاسبقون فى معهد الأبحاث المسكونية وناشرو مجلس الكنائس العالمى أن أخطره بالبيانات التى تم الانتهاء منها ليكون على علم بآخر الأخبار وذلك بالتعليق على عدد من أهم هذه البيانات التى تم إصدارها فى التسعينات عن طريق المنظمات الكنسية الدولية المختلفة، وكانت الفكرة أن مثل هذه الإضافة سوف تُثقل فعلاً من صلة الكُتّاب الوثيقة بالأمور المعاصرة.

والحقيقة أن تحليلاً دقيقاً لمعظم البيانات المؤثرة الحديثة- مثل البيان الصادر عن انعقاد مجلس الكنائس العالمى فى (كامبيرا) عام ١٩٩١، وبيان الاجتماع العالمى للمجلس حول (العدل والسلام وكمال الخليقة) الصادر فى سول عام ١٩٩٢، وبيان الاجتماع المسكونى الأوربى لمؤتمر الكنائس الأوربى عام ١٩٨٩ فى (بازل)، وبيان اجتماع الاتحاد اللوثرى العالمى الصادر فى (كوريتبا) بالبرازيل عام ١٩٩٠ يدل على أن مخطوطة هذا الكتاب كما تم إعدادها من قبل مازالت تُعتبر فى وقتها المناسب فإن نفس الروافد التى كانت تميز البيانات التى تم تحليلها فى صلب الكتاب كما تم إعدادها من قبل مازالت تُعتبر فى وقتها المناسب فإن نفس الروافد التى كانت تميز البيانات التى تم تحليلها فى صلب الكتاب واضحة بجلاء فى البيانات الأحدث عهداً.

نعم هناك بعض السمات الجديدة فى البيانات الاجتماعية الحديثة -ولو ظاهرياً على الأقل- فإن بيانات مجلس الكنائس العالمى ونظيراتها من بيانات المجلس المسكونى الأوربى، تعكس عن إفصاح خاص حول موضوعات العدل والسلام والبيئة (كمال الخليقة) ومع ذلك فإن هذه الموضوعات لا تمثل اهتمامات جديدة بالنسبة للكنائس -كما سبق أن لاحظنا وكما يتضح من بيان الملحق.. فقد أصدرت الكنائس بيانات عن السلام والعدل فى أوائل سنوات الفترة التى درسناها كما أن البيانات

عن البيئة صدرت فى وقت مبكر يرجع إلى عام ١٩٦٦ -ربما لم يتم ترتيب هذه التحديات الأخلاقية فى مثل هذا الترتيب النظامى باعتبارها أبعاداً لنفس الحقيقة المثيرة للمتاعب -على أنه خلال الثمانينات- وعلى الأقل منذ انعقاد مجلس الكنائس العالمى فى ڤانكوڤر- والذى بدأ المجلس بعده دراسة واعية لموضوعات العدل والسلام والبيئة باعتبارها مشاكل متصلة- كما أن عدداً من البيانات الكنسية بدأت هى الأخرى تواجه هذه الموضوعات ككل بوعى- متأثرة بالعمل التمهيدى الذى قام به مجلس الكنائس العالمى.

وهناك إدراك بأن الانشغال الجديد بالبيئة قد قاد المنظمات الكنسية لإعطاء مزيد من الاهتمام (العقيدة الخليقة) والاستبعاد عن الميل إلى تفويض كل الحجج الأخلاقية بالاستناد فقط إلى الكريستولوجيا أو موضوعات أخرى متصلة بها، وهو الذى ساد على معظم البيانات الكنسية الاجتماعية الحديثة، على أن هناك فحصاً دقيقاً لمعظم البيانات الكنسية يدل حقيقة على أن هذا الإدراك ليس كل ما فى الموضوع.

وهناك حقيقة قد تعير هذه البيانات الحديثة انتباهاً أكثر وضوحاً إلى (عقيدة الخليقة) عما جاء فى بيانات ١٩٦٣ وما بعده حتى نهاية العقد الماضى إذا درسناها ككل. على أن هذا التقدير المتجدد (لعقيدة الخليقة) -كما لاحظنا- يرجع تاريخه إلى منتصف السبعينات عند بداية الجدل حول (حدود النمو).

ويبرز عدداً من أحدث البيانات التى لجأت (عقيدة الخليقة) للتفويض بمقترحاتها الأخلاقية، وبصفة خاصة حول العدل والسلام والبيئة- فى سياق الحجج التى تفوض بمواقفها بالالتجاء إلى الخليقة بالترادف مع الاستناد إلى موضوعات مشتقة من المادتين الأخريين من قانون الإيمان- وعليه فإن هذه البيانات، وأشهرها بيان مجلس الكنائس العالمى عام ١٩٩٠- الاجتماع العالمى حول العدل والسلام وكمال الخليقة- وكذلك أيضاً بيان الاجتماع المسكونى الأوربى- تتضمن مدخلاً للأخلاقيات الاجتماعية له علاقة بالثالوث الأقدس (وتحتال هذه البيانات باللجوء إلى موضوع "الميثاق" الذى هو فى حد ذاته موصوف فى البيانات بلغة ذات علاقة بالثالوث

الأقدس).

هناك بعض الإدراك -فى الدوائر المسكونية حالياً أى أن اشتراك الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية فى الحركة المسكونية له تأثيره حيث أصبحت المسيحية ككل تولى المزيد من الاهتمام إلى عقيدة (الثالوث) وبالتأكيد فإنه يمكن الإصرار على هذه النقطة على أساس الوثيقتين المسكونيتين السالفتيّ الذكر، وبالمثل فإنه يُعتقد أن نفوذ الأرثوذكس بل وربما أيضاً الكاثوليك- قد تزايد أثره على الحركة المسكونية والخط الرئيسى للكنائس البروتستانتية عامة، بقدر مراعاة الأسرار المقدسة أيضاً كتفويض للمواقف الأخلاقية التى اتخذها كل من الاجتماع العالمى المسكونى لعام ١٩٨٩، وتقرير مجلس الكنائس العالمى (انعقاد كامبيرا).

والحق أن العديد من البيانات الأقدم قد حصلت على تفويض بمواقفها حول العدل والسلام والبيئة، وموضوعات أخرى- بالاستناد إلى موضوعات مشتقة من مواد قانون الإيمان الثلاث، وتشمل هذه البيانات وثائق صادرة من كل من الكنائس البروتسانتية والكاثوليكية- أمثال: بيان مجلس الكنائس العالمى- انعقاد نيروبى- حول التنمية البشرية وآخر حول التنمية صادر من انعقاد المجلس فى (أوبسالا) وبين ١٩٧٧ الصادر من مؤتمر الأساقفة الكاثوليك بكندا وباين ١٩٦٨ الصادر من المؤتمر العام الثانى لأساقفة أمريكا اللاتينية الكاثوليك (مؤتمر مادلين) والمنشور البابوى العام بتاريخ ١٩٦٣ تحت عنوان السلام على الأرض Pacem in Terris وبيان حول حقوق الإنسان صادر عام ١٩٧٦ من الكنائس المعمدانية الأمريكية.

كما يمكن أيضاً الاستشهاد بأمثلة عن بيانات أسبق لجأت إلى (الأسرار المقدسة) مرتبطة تبادلياً مع موضوعات عقائدية أخرى مشتقة من المادة الثالثة من قانون الإيمان لكى تفوض الدعوة إلى العدالة الاقتصادية تم صياغتها منذ عام ١٩٧٧ بواسطة كنيسة المسيح المتحدة فى الولايات المتحدة الأمريكية وفى تقرير عام ١٩٨٨ عن الدورة الثالثة للحوار بين اللوثريين والأسقفيين فى الولايات المتحدة الأمريكية. كما تم استخدام وسيلة أخرى مشابهة للتفويض بشأن من شئون البيئة فى بيان من

مؤتمر الأساقفة الكاثوليك الألمان عام ١٩٨٠. وحتى مجلس الكنائس العالمى كان قد تأثر بمثل هذه التوكيدات على الأسرار المقدسة حتى أن نداءً قد صدر بهدف شجب (العنصرية) فى نص لجنة الإيمان والنظام في ليما.. إذاً فمن الواضح الآن أن الاهتمام (الجديد) المزعوم الذى يقال أن البيانات الكنسية الحديثة توليه (لعقيدة الخليقة) و(الثالوث) وحتى للأسرار المقدسة ليس فى النهاية تطوير جذرى حديث.

وهنالك دراسة أكثر قرباً لمعظم البيانات الكنسية الحديثة توحى بأن الاستنتاج القائل حتى بأن الإدراك بأن هناك اهتماماً حديثاً بـ (عقيدة الخليقة) يمكن أن يضع حداً لسيطرة اللجوء إلى الكريستولوجيا الذى ساد في البيانات السابق دراستها إجمالاً فى نص هذا الكتاب- استنتاج غير صائب، والحقيقة أن هناك عدداً من الأمثلة للجوء إلى الكريستولويجا أو الإنجيل للتفويض بمواقف أخلاقية، واضحة فى معظم البيانات الحديثة خاصة عندما تتعامل هذه البيانات مع موضوعات مثل: نزع السلاح، والاستنكاف الضميرى، والبطالة فمثلاً: رفض الاجتماع المسكونى الأوربى عام ١٩٨٩ مبدأ الردع النووى باللجوء إلى الإنجيل والكريستولوجيا. كما نذر تقرير انعقاد مجلس الكنائس العالمى فى كافبيرا- بشدة بالبطالة باللجوء فقط إلى الإنجيل- بل إن الاتحاد اللوثرى العالمى- المؤسسة التى تجسد اللوثرية العالمية (رغم كون تراثها متمركزاً حول الخليقة) يبدو أنه قد عاد إلى الارتكاز على الكريستولوجيا فى مناقشة عام ١٩٩٠ فيما يتعلق (بالاستنكاف الضميرى) إن ميل البيانات الكنسية للتجاوز عن (عقيدة الخليقة) عن صياغة مبدأ خُلُقى لصالح الاعتماد على الكريستولوجيا أو الإنجيل كالمفوض الوحيد، ليس أمراً مرفوضاً فى بيانات حقبة التسعينات (والإشارة الواردة فى بيان ١٩٨٩ الصادر من الاجتماع المسكونى الأوربى (الوثيقة الختامية) إلى (خيار مفضل للفقراء) يوحى أيضاً بالتأثير المستمر للاهوت التحرر وتوجهاته نحو الأخلاق المؤسَّسة على الكريستولوجيا- في البيانات الحديثة.

إن كثيراً من الاتجاهات التى سبق إدراكها فى البيانات الكنسية التى تم دراستها إجمالاً تبدو بوضوح فى معظم البيانات الحديثة وهناك مثال جيد آخر واضح فى

(علم الإنسان) الانثروبولوجيا الذى يسود فى البيانات منذ عام ١٩٦٣- فإن تقرير انعقاد مجلس الكنائس العالمى فى كانبيرا- الذي يعد أجلى تجسيد للافتراضات الانثروبولوجيا فى البيانات الحديثة، يعيد تأكيد نفس وجهة النظر الخاصة بالعلاقات بين أفراد البشر التى ميزت الإجماع العام الذى سبق ملاحظته.

والميل الجماعى فى البيانات السابقة لغرض الاستمرارية بين الخليقة والفداء، واضح وقد سبق أن لاحظنا هذه الخاصية فى عدد من البيانات الأحدث التى حصلت على تفويضات لبعض مواقفها الأخلاقية بالاستناد إلى مواضع مستمدة من المواد الثلاث لقانون الإيمان أجمعت بين اللجوء إلى (عقيدة الخليقة) وبعض الموضوعات العقائدية الأخرى. وفى تلك الحالات كان كل من (عقيدة الخليقة) وبعض الموضوعات العقائدية الأخرى تؤيد نفس المواقف الأخلاقية. على أنه لا يمكن عمل هذا إلا فى حالة وجود استمرارية بين كيانات الخليقة وكيانات الفداء كما تصورها الموضوعات العقائدية الملحوظة فى البيان.

وفى عديد من الحالات نجد فى البيانات الأحدث نفس التحديات للحكمة التقليدية المرتبطة بإعلان بارمن والتى ظهرت فى بيانات أخرى بعد عام ١٩٦٣، وأحد الأمثلة الواضحة للبيانات المتمركزة حول (عقيدة الخليقة) للاستناد إلى مواقف أخلاقية اجتماعية أكثر تقدماً- على عكس الحكمة التقليدية هو قرار ١٩٩١ حول الأشخاص (المستهترون، والنساء اللاتى يعانين من الشذوذ الجنسى والمخنثين من الرجال) الصادر من كنيسة المسيح المتحدة فى الولايات المتحدة الأمريكية- الذى يستخدم مثل هذا الاتجاه اللاهوتى للدعوة إلى العدالة الاجتماعية وخاصة بالنسبة لهؤلاء الأشخاص غير الأسوياء جنسياً وهناك مثال جيد آخر هو تقرير انعقاد مجلس الكنائس العالمى فى كانبيرا الذى يدعو إلى علم البيئة والعدل عن طريق الالتجاء إلى الخليقة.

إن عدد البيانات الأحدث التى لاحظناها- التى تلجأ إلى (عقيدة الخليقة) فى علاقتها المتبادلة مع موضوعات من مواد أخرى من قانون الإيمان لكى تمنحها تفويضا

بموضوعات السلام والبيئة- يمكن أيضاً الاستشهاد بها كتحديات للحكمة التقليدية، وهذه البيانات بفرضها وجود استمرارية بين الخليقة والفداء، وكذلك تقرير مجلس الكنائس العالمى (انعقاد كامبيرا)، وكلاهما يفترض الاستمرارية بين الخليقة والفداء ويجسد فكرة التواصل بين أفراد البشر، يتضمنان نفس التعديلات التى أجريت على (عقيدة الخليقة) المعروضة فى البيانات السابقة والتى تلجأ بالمثل إلى (عقيدة الخليقة) للتفويض بمواقف أكثر تحرراً وتقدمية.

وتشبه البيانات الكنسية التى صدرت خلال التسعينات -فى نواح أخرى- البيانات السابقة التى ركز عليها هذا الكتاب وكلها تشترك فى صفات عامة تجمعية.

وعلى العموم فإن البيانات الأحدث لاتزال ضحلة فى مقترحاتها الأخلاقية الواقعية، نزاعة بالأكثر إلى تجسيد المبادىء العامة دون تحديد خطوات واقعية للعمل (والاستثناءات التى يمكن الاستشهاد بها تنحصر فى دعوة الاجتماع المسكونى الأوربى إلى استمرارية العقوبات الاقتصادية ضد جنوب أفريقيا بسبب دعوتها إلى سن تشريع صارم يتعلق بالهندسة الوراثية- وفى هذا الخصوص فإن التحفظات التى يُعبِّر عنها كل من الاجتماع العالمى حول العدل والسلام وكمال الخليقة- الصادرة من مجلس الكنائس العالمى فيما يتعلق بالهندسة الوراثية، مذهلة، وتشهد عن تنامى التردد داخل المؤسسة المسكونية فيما يتعلق بهذه التكنولوجيا الجديدة) وبالمثل، فإنه رغم كون البيانات المسكونية التى فحصناها هى استثناءات مشهورة فإن البيانات الأحدث لا تخلو من ضعفات لاهوتية فإن العديد من بيانات عام ١٩٩٠ وقرارات الاتحاد العالمى اللوثرى المتعلقة بالتمييز العنصرى والسلام العادل (فى البرازيل) وحول العدالة الاجتماعية فى أمريكا الوسطى وكذلك تقرير انعقاد مجلس الكنائس العالمى فى (كامبيرا) فى تعاملها مع موضوع السلام والرأسماليين لا تقدم أى تفويضات لاهوتية على الإطلاق للمواقف التى اتخذت بشأن هذه الموضوعات.

إن أكثر الاعتبارات إثارة للانتباه -بالنسبة لنا- فى البيانات الحديثة هى أنه

عندما تُدرس ككل فهى تؤكد استنتاجنا السابق وهو أن الاختلافات بين الكنائس حول الأخلاقيات ليست بالضرورة متعلقة باللاهوتيات.. ولهذا المدى فإن الإختلافات بين الكنائس حول موضوعات اليوم الحاسمة -كما سبق أن لاحظنا- لا يبدو أنها تسبب انقساماً فى الكنيسة.

ويمكن توضيح هذه الملاحظات بمقارنة أحدث البيانات المتعلقة بمسألة مثيرة للخلافات يُظهره لنا رفض الاجتماع المسكونى الأوربى للردع الذى يفوض به الإنجيل وربما أيضاً علم الكهنوت.. فقد استخدم عدد من البيانات السابقة تفويضات لاهوتية مشابهة لكى تبرر الاستنتاج العكسى وهو وجوب الاحتفاظ بأدوات الردع- وبنفس المثال فإن عدداً من البيانات التى عارضت الردع كما فعل الاجتماع المسكونى- تستمد سلطان موقفها عن طريق اللجوء إلى (عقيدة الخليقة) للوصول إلى نفس الاستنتاج الأخلاقى الذى وصل إليه الاجتماع المذكور وإن يكن على خلاف لاهوتى معه.. وواضح مرة أخرى أن الاختلافات حول طبيعة الإيمان ليست متشابكة مع الاختلافات حول الموضوعات الأخلاقية الاجتماعية مثل: أفضل الاستراتيجيات لنزع السلاح النووى.

وهناك توضيح آخر حول عدم ملاءمة موضوعات الإيمان للاختلافات الأخلاقية الاجتماعية يشهد عليه تنوع المواقف حول استهلاك الطاقة فى بيانيين مسكونيين حديثين: الاجتماع العالمى لمجلس الكنائس العالمى حول العدل والسلام وكمال الخليقة الذى دعا إلى تخفيض استهلاك الطاقة بشرط أن يتم ذلك بطريقة تدرك الاحتياجات المشروعة للدول النامية- إلا أن الاجتماع الأوربى المسكونى- فى دعوته لخفض استهلاك الطاقة لم يقدم مثل هذه الاشتراكات- وفى هذا الاختلاف البيِّن قدم البيانان مبررات لاهوتية لمواقفهما المختلفة فقدم مجلس الكنائس العالمى نوعاً من الحجج التى تعتمد على (الثالوث) كما قدم الاجتماع الأوربى الالتجاء إلى موضوعات مشتقة من المادتين الثانية والثالثة لقانون الإيمان وهنا نجد مرة أخرى مثالاً لعدم ملاءمة الموضوعات اللاهوتية فى تحديد الاختلافات حول الأخلاقيات بين الكنائس.

وهذه الملاحظات الختامية المختصة بأحدث البيانات الصادرة حول الموضوعات الأخلاقية تزودنا بتعزيز صريح للاستنتاج الأولى لهذا الكتاب ككل وهو: إن اختلافات الكنائس حول هذه الأمور ليست متصلة بطبيعة الإيمان المسيحى ولذلك فهى غير مُقسِّمة لوحدة للكنائس منطقياً وبالمثل فإن الإجماع القائم بين الكنائس فيما يتعلق بالعدل والسلام والبيئة، التى يجرى تعزيزها فى السنوات الأخيرة بكل حماس نقترح مجدداً أنه بقدر ما تبدو الخلافات اللاهوتية كأنها لا تعوق الإجماع حول الأخلاقيات الاجتماعية فإن التبصر من وجهة النظر اللاهوتية المصقولة لمنظور (الحياة والعمل) المطبق فى عمل (الإيمان والنظام) قد يزودنا ببعض البشائر التى تساعد فى حل المأزق المسكونى الحالى.

إن دراسة وتحليل أحدث البيانات الكنسية حول الموضوعات الاجتماعية يقدم أكثر من مجرد تحديث للدراسة التى أجريت على هذه البيانات ككل، بل إن هذه البيانات الأحدث تؤيد استنتاجات الدراسة التى تقترح أن بصائرها يمكن أن يكون لها قيمة متطورة للأخلاقيات المسكونية فى المستقبل المنظور.

* مارأى الكنيسة فى الهندسة الوراثية ؟

* مادور الكنيسة فى العدالة الاجتماعية ؟

* ماموقف الكنيسة من قضايا النسلم والتفرقة العنصرية ؟

* هل حقاً نجحت الحركة المسكونية ؟

